



COMUNICAÇÕES





DANTE ALIGHIERI E O RENASCIMENTO DA SENSIBILIDADE NA IDADE MÉDIAALVA, Blanca Beatriz Díaz (UFPR)¹**1. O Papel da Mulher no Imaginário Medieval**

O papel da mulher na vida política e religiosa dos séculos XII e XIII deve ser colocado como fundamento do que poderíamos chamar de *o renascimento da sensibilidade* na Idade Média. A mulher podia rivalizar em sabedoria com os monges mais letrados de seu tempo. Assim, devemos destacar, por exemplo, Hildegard de Bingen, Heloísa, Leonor de Aquitânia, Branca de Castella, Matilde de Magdeburgo, Beatriz de Nazarê, Margarita Porete, Duoda, dentre outras (PERNOUD, 1984). Um dos aspectos mais originais da espiritualidade ocidental do século XIII, na opinião de ANDRÉ VAUCHEZ (1995), é esse lugar ocupado pelas mulheres. Desde o século XII, Hildegard de Bingen esforçara-se por liberar a mulher de todas as suspeitas que faziam pesar sobre ela o papel essencial desempenhado por Eva no pecado original e na fraqueza intelectual e moral que toda uma tradição literária de origem antiga lhes atribuía, tradição na qual os autores medievais insistiam. Esse discurso misógino, embora não tendo desaparecido, não foi o único que se fez ouvir. Assiste-se ao surgimento de uma espiritualidade feminina que não era uma simples copia da dos homens. Essa evolução operou-se lentamente de modo discreto, sem que fosse abertamente questionado o duplo postulado que caracterizava o *status* da mulher na Igreja medieval, isto é, a igualdade de ambos os sexos no plano da Redenção e a subordinação ao homem no campo social e religioso. Mas, a mediados do século XIII tornou-se evidente para os clérigos que um certo número de mulheres, voltadas para experiências de vida espiritual intensa, adquiriram nesses domínios uma ampla autonomia, e até uma certa superioridade em relação aos homens. PERNOUD (1993, p. 61) dirá: “Elas estão presentes em todos os aspectos da vida cotidiana, como veremos em documentos e arquivos, todo o tempo elas estão intervindo em Jerusalém, e nos campos ao redor da cidade, trata-se de uma presença ativa, variada, responsável”.

Há um aspecto da espiritualidade cristã que triunfou também nos séculos XII e XIII: a promoção da mulher mediante o culto da Virgem. Por tal motivo, em aqueles séculos, em quanto a corrente ascética da Igreja anatematizava a mulher e o amor, a corrente mística, com São Bernardo, os espiritualizava, vendo na Madre de Deus a grande salvadora. Por exemplo, a influência de São Bernardo na vida de Dante Alighieri é visível já que o Poeta encerra os três últimos cantos do *Paraíso* com a figura do servo fiel de Maria para, junto com ele, saudar a glória da Virgem cujo fulgor incendeia o centro da Rosa.

A importância da mulher no imaginário medieval tem suas raízes na velha cultura aristocrática grega. A *virtude* (ou *Areté*) da mulher sempre foi a formosura. Isso é tão evidente como a valorização dos homens por seus

¹ Pesquisadora da Linha *Cultura, Saberes e Práticas Escolares* do Programa de Pós-graduação em Educação da UFPR. E-mail: beadoce@terra.com.br.

méritos corporais e espirituais. O culto da beleza feminina corresponde ao tipo de formação cortesã de todas as idades cavaleirescas. A mulher, no entanto, não surge na Grécia antiga apenas como objeto da solicitação erótica do homem, mas também na sua firme posição social e jurídica de dona de casa. Suas virtudes são, a esse respeito, o sentido da modéstia e o desembaraço no governo do lar. Assim, por exemplo, Penélope é mais louvada por sua moralidade rígida e virtudes caseiras. Inclusive a pura beleza de Helena, que tantas desgraças trouxe sobre Troia, basta para que os anciãos da cidade se desarmem diante sua simples presença e atribuam aos deuses toda a culpa de sua autoridade. Na *Odiseia*, Helena retorna a Esparta com o primeiro marido e, no entanto, aparece como o protótipo da grande dama, modelo de distinguida elegância e de soberana forma e representação social.

A posição social da mulher jamais voltou a ser tão elevada como neste período homérico (JAEGER, 1989).

O efeito mais profundo da espiritualidade medieval foi a nova atitude face ao amor terreno, que surgiu primeiro na Provença influenciando radicalmente toda a literatura européia. Temos que reconhecer que o louvor e a transfiguração da amada, na poesia do amor, surgida da própria natureza do êxtase sensual, permite ao amante só perceber o objeto de seu desejo e tudo o que a ele respeita; nos leva a uma poesia do amor onde o desejo sensual chega a se fundir com as bases metafísicas de uma cultura, em relação às preocupações mais sérias do homem. Nesse contexto surgiu a *Vita Nuova* (*Vida Nova*) de Dante, uma de suas obras de juventude.

Na *Vita Nuova*, Dante já nos revela a exaltação do amor por uma mulher chamada Beatriz Portinari, amor que começou desde terna idade. Este amor será retomado depois no *Convívio* (*Banquete*), escrito entre 1304-1308, mas já não com o nome de Beatriz senão com o nome de *donna gentile*. No passo de uma obra para outra, Dante muda também seu gênero literário: no primeiro, poesia, no segundo prosa. Na primeira de suas obras, o Autor trata de seu primeiro amor, muito diferente do segundo amor, como aparece no *Banquete*, pois quando Dante apaixona-se pela *donna gentile*, Beatriz já era morta. No *Banquete*, o amor por Beatriz não é negado, antes disso Dante expressamente declara que não pretende em parte alguma derogar a *Vida Nova*, isto é, sua primeira obra, mais ao contrário auxiliá-la. Isso pode significar que o *Banquete* é uma continuação da *Vida Nova*, com a diferença de um estilo mais grave e com uma doutrina filosófica mais abundante. Este novo amor, depois de Beatriz, é o que ele chama “belíssima e honestíssima filha do imperador do Universo, à qual Pitágoras pus o nome de Filosofia”, um amor novo, um novo pensamento, que é virtuoso (*Conv.*, II, XV, 12).

Desse modo, o Poeta combina a poesia do *Dolce Stil Nuovo* com a doutrina filosófica escolástica, com sua própria forma de pensar e com sua própria experiência política. *Eros* e política juntam-se na poesia amorosa do século XIII. Assim, Dante dá forma poética às doutrinas filosóficas e, para ele e para os poetas de seu grupo, *Amor* (*Eros*) tornou-se o apetite racional pela

sabedoria ou filosofia. Sem dúvida, a filosofia dantesca do *Banquete* serve como chave da *Commedia* e da *Monarchia*.

O objetivo deste trabalho é explicitar o caráter pedagógico e sensível da figura da mulher na sua obra mais filosófica, o *Banquete* ou *Convívio*.

2. Dante e o Caráter Pedagógico da Imagem da Mulher no *Banquete*

Dante bebeu da poesia erótica dos provençais e do *Dolce Stil Nuovo*, um estilo mais espiritual e místico que ele, junto com Guido Cavalcanti, ajudou a aperfeiçoar. O novo estilo da poesia provençal, o *Doce Estilo Novo*, nasce com Guido Guinizelli, quem escreve durante os anos de 1265-1275, e completa o processo de idealização do amor que coloca na ânsia religiosa do coração enamorado a força (*dolce*) mística que eleva a *donna* (senhora) amada até Deus.

O *Dolce Stil Nuovo* é um novo estilo de poesia usado por Dante, como ele mesmo afirma no *Purgatório* (XXIV, 52-57), com o qual ensina o amor à filosofia sob a imagem da mulher, chamando-a então de a *donna filosofia*, a sabedoria da tradição pitagórica. O Autor, baseado em considerações filosóficas, reaviva o sentimento e a fantasia encontrando nas palavras sua intimidade humana, e cria uma atmosfera poética cheia de misticismo, em contraposição à racionalidade fria e rígida da escolástica, para apresentar no *Banquete* o amor à filosofia procurando, assim como Tomás de Aquino, combinar o aristotelismo com o platonismo cristão de Santo Agostinho. Dante se empenha em reconciliar, em termos de doutrinas, o sistema tomista com a ideologia mística do coração gentil, ressaltando a presença da mulher como personagem central e modelo desta poesia, desenvolvendo aquilo que poderíamos chamar de uma “racionalidade mística”.

É importante ressaltar que Dante intelectualiza sua inspiração, o amor (*Eros*), recorrendo ao instrumento intelectual de sua época, as sumas, as grandes sínteses do conhecimento humano, como a teológica de Tomás de Aquino, a científica de Vicente de Beauvais, a artística das catedrais góticas que são tratados simbólicos da moral cristã, a hagiográfica de Jacopo de Varazze e sua própria poética, desenvolvendo um discurso amoroso cujas origens encontram-se tanto na vertente cortesã como na mariana e tomista (FRANCO JÚNIOR, 1987, p. 15).

Com o *Dolce Stil Nuovo* a poesia amorosa passa por uma extraordinária transformação. É o *trecento* que se caracteriza por dar ao conceito de “amor” um sentido menos cortês e feudal, mais humano e místico. O amor ainda é o grande inspirador, no entanto, na velha concepção dos provençais, o amor alberga-se no coração “gentil”, isto é, no coração nobre, quase como um privilégio de casta. Pela nova poesia, o coração alimenta-se de uma nobreza, que é devida à riqueza espiritual e à conquista das virtudes, as quais elevam a alma a Deus (AUERBACH, 1997). No *Banquete*, por ser um hino à mente humana, esta é definida por Dante como parte da alma que é divina (III, II, 19), porque nela se discorre o amor, e isto porque “procede de sua primeira causa,

que é Deus, tal como no livro *De Causis* está escrito” (III, II, 4). Naturalmente, a alma busca e quer se unir a Deus para fortalecer seu ser manifestando-se esta união pelas bondades da natureza e da razão. É neste lugar onde se discorre acerca da *donna* filosofia. A nobreza da natureza da alma, isto é, a parte racional, encontra-se na perfeição humana, na perfeição da razão da qual depende, como parte principal, toda nossa essência. Quanto mais nobre seja a forma, tanto mais, desta natureza divina, terá.

É importante sublinhar o alto grau de consciência que Dante mostra acerca da nobreza da essência humana e, ao mesmo tempo, sua firme e indestrutível fé católica, e a convicção de que a razão humana por si só não pode alcançar a verdade última, a qual não se alcança senão mediante a fé.

Em toda a Idade Média o elemento literário não é autônomo, a coisa primária, a fonte da poesia do amor, é de caráter religioso, e assim se explica por quê é apresentada como pedagogia da salvação. A mulher, a “natureza” e o mistério são forças de salvação convocadas em favor do varão, que se perde na selva de suas imaturas paixões. Em Dante encontramos claramente esse aspecto: a dama do *estilo novo* é parte necessária do plano de salvação decretado pela Divina Providência. A bem-aventurada Beatriz, identificada como a sabedoria teológica, é a mediadora necessária entre a salvação e o homem necessitado de iluminação. Para Dante, tomista, conhecimento e fé eram uma e mesma coisa; Beatriz, a amada à qual a Virgem Maria deu poderes para salvá-lo pela revelação gradual da verdade, as verdadeiras idéias e as verdadeiras realidades, era uma síntese viva de perfeição sensual e racional (AUERBACH, 1997).

O motivo fundamental desta poesia é sempre uma mulher, sempre há uma amiga destinada a mudar e a enobrecer o varão. Este encontra, mediante sua relação com a mulher, um acesso a sua própria alma, às camadas profundas de seu coração: a dolorosa procura de sua “rainha” abre-lhe o caminho para chegar a ser um homem consciente e acordado.

Esta educação obtém-se segundo o preço que o homem esteja disposto a pagar por ela, supondo muitos sofrimentos e sacrifícios, rodeios, caminhos sem saída ou caminhos errados, êxodos e derrotas como também descenso aos infernos. Dante abre o primeiro livro da *Commedia*, o *Inferno*, perdido na “selva oscura”. E será uma *donna*, Beatriz, quem delegará Virgílio para que o conduza através dos caminhos subterrâneos, único meio para sair da selva da perdição.

Yo soy Beatriz, que te demando ayuda;
De sitio vengo a do volverme ansío;
Mándame Amor que a protegerte acuda.

Y cuando en faz esté del Señor mío,
Será encomiarte mi atención primera”
(Inf., II, 52-70)

Como também será a mensageira, a que intercederá diante do Senhor por intermediação da Virgem Maria, aquela que o fará andar, e também a que o receberá e guiará no Paraíso:

Mas nada hallé y alcélos a quien vieran
Los celestiales de santa guía.
(Par., III, 22)

Nesta concepção do *Dolce Stil Nuovo* fica absorvida toda a poesia erótica dos provençais. Nesta poesia, a *Madonna (l'amanza)* ou coisa amada era um ideal de perfeição. Não tal ou qual *donna* (senhora), mas sim a *donna* em geral, amada com um sentimento de adoração e culto. O *messere* era o *amante*, cujo ser só tinha algum valor amando. Assim, homem sem amor é homem sem valor, pois amor é indício de coração gentil. Por isso, quem ama é cavalheiro, obediente das leis da honra, defensor da justiça, protetor dos deveres, humilde servo e servente do amor (SANCTIS, s.d). Basta pensar em um São Francisco de Assis que renova a imaginação e sensibilidade na Europa, como uma das mais puras figuras, realizando o *Novo Testamento*, para ver com que clareza as idéias de “cavalheiro” e de “serviço amoroso” adaptaram-se à mentalidade, ao simbólico e à forma de vida cristã. Este renascimento geral da sensibilidade não se refletiu apenas na experiência religiosa, mas também na vida política das cidades italianas (AUERBACH, 1997).

O que é impressionante na escola do *Dolce Stil Nuovo* é que ela renova “conscientemente” a linguagem simbólica dos trovadores. Os sicilianos tinham caído num certo alegorismo duvidoso: referiam-se à dama como mulher real; era apenas uma galanteria, mas também fria e estereotipada. Dante e Cavalcanti, além de outros, queriam mais sinceridade e mais calor amoroso, mas ao mesmo tempo sabiam e diziam (e naquele dizer está a novidade) que a Dama é puramente simbólica. Este é o segredo paradoxal do amor cortês: afetado e frio quando apenas elogia a mulher, mas ardente de sinceridade quando celebra a sabedoria de *Amor*: é aí que seu coração bate verdadeiramente.

3. Sensibilidade e Saber

Dante, no banquete que prepara, manifesta claramente a finalidade de sua obra: iniciar no estudo da ciência filosófica aqueles nobres (*Conv.* I, 16), ou gente honesta, aos homens que não conhecem o latim e não podem ler as obras escritas nessa língua: príncipes, barões, cavalheiros, e muitas outras gentes de espírito, não somente homens, mas também mulheres (I, IX, 5), pois “como diz o Filósofo, no início da Primeira Filosofia, todos os homens naturalmente desejam saber” (I, I).

Segundo GIUDICE e BRUNI (1973), o *Banquete* quer ser não somente uma tentativa de sistematização científica do saber, que vai até as obras científicas e enciclopédicas de seu tempo, mas uma enciclopédia em vulgar e, antes de tudo, a visão do mundo que usa a língua vulgar diferente da cultura em latim das classes antigas, fechadas em si mesmas nas escolas eclesiásticas e em

suas discussões abstratas. É, então, aos nobres, que não sabem latim, homens virtuosos, não dominados pelos vícios (I, I, 12), a quem vai dirigida esta obra, àqueles que pelos cargos públicos e pelas responsabilidades familiares ou, mais simplesmente, pelas circunstâncias materiais, foram impedidos freqüentemente de se instruir nesta disciplina e de alcançar os benefícios aos quais tem direito. Este é um dos motivos, segundo Dante, que priva o homem de alcançar essa nobilíssima perfeição do conhecimento.

Na concepção de educação que Tomás de Aquino manifesta em uma das cartas de sua autoria, *De Modo Studendi*, aconselhando seus alunos sobre o modo de estudar, pode-se reparar no fator *tempo* como o grande colaborador na busca do conhecimento. Para esse autor, a formação intelectual é um contínuo processo, idéia que sugere *caminhar*, *marchar*, no qual são poucos os que, depois de muito tempo e com a combinação de muitos erros, podem chegar a alcançar o conhecimento.

Quando Tomás de Aquino procura caracterizar o que é a sabedoria, explica que ela não deve ser entendida somente como conhecimento que advém do frio estudo, mas como um saber que se experimenta e se saboreia. A linguagem que emprega corresponde à fala de seu povo, valendo-se da experiência pessoal vivida. Na sua língua latina *saber* significa tanto “saber” como “saborear”, assim não é por casualidade que se há quem seja verdadeiramente sábio porque estudou, também é sábio aquele que sabe porque saboreou... (LAUAND, 1998).

Assim, a sabedoria não pressupõe só a dimensão intelectual, ela está integrada ao todo da existência: à amabilidade, à humildade, ao silêncio, ao respeito, ao compromisso, etc.

A mesma palavra *studium* em latim abrange muito mais que a nossa palavra, “estudo”; *studium* significa amor, afeição, devoção, atitude de quem se aplica a algo porque ama, e não por acaso. Este vocábulo acabou se especializando em dedicação aos estudos. Na chamada “idade da obscuridade”, estudar significava algo assim como o *modo de aplicar-se amorosamente*.

É, num banquete, que Dante manifesta seu amor pela *belíssima e honestíssima filha do imperador do universo*, à qual Pitágoras coloca o nome de *filosofia* (II, XV, 12), é neste *Banquete* que vai também a se saborear o conhecimento amoroso pela sabedoria. Mas este é um desejo que lhe vem já não do coração, como no caso do amor por Beatriz, nem é produzido pelo gosto sensível que entra pelos olhos. Esta *gentil senhora* que aparece acompanhada por *Amor*, penetra a alma através dos olhos, para logo tomar um lugar na mente do Poeta (*Conv.*, III, II, 3). Trata-se de um amor que na mente se discorre.

Saber, conhecer, é também *sentir o gosto*. Procurar este *saber-amoroso* é tarefa cotidiana do filósofo. Caracterizada como uma *busca amorosa de um saber integrado*, a filosofia é um exercício permanente de *crítica*, de um olhar que procura volver-se para a realidade no sentido de vê-la com *clareza*,

profundidade, e maior alcance. Para Ernest Bloch, no fato comum do homem ser consciente de ter fome pode ser também encontrado o princípio da fome intelectual: “Parece bastante típico o grau de alienação da filosofia ocidental que um fato tão universal, tão patente e tão imediato jamais tivesse retido a atenção dos filósofos” (FURTER, 1974, p. 79).

Dante, no *Banquete*, assume a atitude de um professor. Nos diversos tratados de sua obra, apresenta sua experiência pessoal, como assunto de suas Canções (*Canzoni*) comentadas, as quais são enriquecidas e transmitidas como conhecimento adquirido encontrado na sua experiência pessoal apaixonada. Assim, conhecimento e experiência formam parte da atitude objetiva e didática do *Banquete*. É o triunfo da filosofia sobre o misticismo espiritual de sua juventude.

REFERÊNCIAS

- ALIGHIERI, Dante. *Convívio*. A cura di Piero Cudini. Italia: Ed. Garzanti Editori, 1992.
- ALIGHIERI, Dante. *Convívio*. Trad.: Carlos Eduardo de Soveral, Lisboa: Editores Guimarães Ltda., 1992.
- ALIGHIERI, Dante. *Tutte Le Opere*. A cura di Luigi Blasucci. Italia: Sansoni Editore, 1992.
- Auerbach, E. *Dante. Poeta do Mundo Secular*. Trad.: Raul Barbosa de Sá. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.
- DÍAZ ALVA, Blanca Beatriz. *Prolegômenos para uma Filosofia do amor. Um Estudo do Convívio*. Tese de Doutorado, IFCH-UNICAMP, 1999.
- FURTER, P. *A Dialética da Esperança. Uma interpretação do pensamento utópico de Ernest Bloch*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.
- FRANCO JÚNIOR, H. *Dante Alighieri. O Poeta do absoluto*. São Paulo: Editora Brasiliense, S.A., 1986.
- Franco Júnior, H. O Poeta que amava o amor: o discurso amoroso de Dante Alighieri. *História*. Vol. 11, 1987, pp. 15-27.
- JAEGER, W. *Paidéia. A formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes Editora, 1989.
- GUIDICE, A. ; Bruni G. *Problema e Scrittiri della Letteratura Italiana*. Torino: Paravia, 1973.
- LAUND, L. *Cultura e Educação na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- Pernoud, R. *A Mulher no Tempo das Catedrais*. Trad.: Miguel Rodrigues. Lisboa: Gradiva Publicações, Ltda., 1984.
- Pernoud, R. *A Mulher no Tempo das Cruzadas*. Trad.: Marina Appenzeller. Campinas: Papirus Editora, 1993.
- SANCTIS, F. de. *Storia della Letteratura Italiana*. Vol. I. Milão: Casa Edit. Sonzogno, s.d.
- VAUCHEZ, A. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental*. Trad.: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

A CULTURA, A EDUCAÇÃO E A EDUCAÇÃO FÍSICA NA GRÉCIA ARANTES, Ana Cristina (UNIFIEO)

Introdução

A educação importante aspecto da cultura grega, conveniente lembrar, sempre esteve intimamente ligado à concepção de mundo e de homem que as civilizações apresentaram.

Não se pode estudar a educação escolar ou qualquer outra área de conhecimento, sem considerar os pressupostos filosóficos da sociedade analisada e de algumas instituições que detém o poder. A educação e a escolarização ideal “é para Protágoras a culminação da cultura, no seu sentido mais amplo. Tudo se engloba nela, desde os primeiros esforços do homem para dominar a natureza física até o grau supremo da auto-formação do espírito humano” (JAERGER, 1995:365).

Na Antigüidade para os gregos o homem educado fisicamente é verdadeiramente educado e, portanto, belo como esclarece Sócrates “O belo é idêntico ao bom” (RUBIO, 2002).

A educação não era considerada como um mero processo de crescimento em que o educador alimenta, favorece e guia deliberadamente. A *Educação Física* por sua vez cultiva o corpo vivo, é considerado como um ato de formação, análogo ao da escultura, a educação segundo Protágoras pode ser considerada como a formação da alma e os meios que utiliza como forças formativas.

A atividade *esportiva* exerceu grande influência sobre a formação do homem grego. Foi considerada como um dos três pilares da educação da criança e do jovem juntamente com as letras e a música (JAERGER, 1992 & RUBIO, 2002).

Porém cabe a ressalva que a mulher não tinha o privilégio de praticar as atividades físicas como revelam as obras que tratam dos Jogos Olímpicos antigos. Essa afirmação pode ser um reflexo da educação escolar que não era concedida às meninas (mormente em Atenas). A presença feminina não era permitida nem sequer nos estádios aonde os jogos ocorriam.

Para TSURUDA (1994) a educação formal feminina não era uma prática comum na Grécia antiga “A educação grega era modelar, centrada na figura do herói” (p.04), Durante séculos a educação literária tradicional tratou de transmitir às crianças e aos adolescentes o modelo de conduta de Aquiles que deveriam imitar embora os gregos tivessem visão universal para a questão educacional.

Interessante saber que na sociedade grega o homem deveria responder pelas atividades do mundo exterior, da vida pública e a mulher - esposa legítima - assumida através de acordos entre duas famílias, a vida deveria ser vivida no interior da casa, praticava as atividades ligadas à manutenção e a procriação

dos filhos, de bens e de tecidos, o gerenciamento dos escravos, o preparo de alimentos e a guarda dos tesouros familiares. A esposa (assim como todas as demais) deveria ser possuidora de todos; os bons atributos. Mesmo que pertencesse a aristocracia, era considerada como uma trabalhadora e o espelho do seu marido por isso, deve viver sempre em sintonia com ele. Mesmo por que *“na civilização grega a mulher é um ser incapaz, que não pode desempenhar adequadamente as funções sem o apoio e supervisão do homem”* (TSURUDA, 1994:21).

Em se tratando do primeiro núcleo social a família cabe dizer que as idéias sobre eugenia aperfeiçoamento da raça, a criação do homem novo, esteve sempre muito presente uma vez que a criança é produto do Estado e deve servir a este.

Sobre a educação sistematizada, entretanto, Esparta e Atenas diferiam virtualmente. A educação grega citada por JARDÉ (1977), apresenta duas formas distintas que servem a dois Estados com metas diferentes.

O processo escolar em Esparta

Na concepção espartana o homem deveria ser antes de mais nada, o resultado do cultivo permanente do corpo. Deveria ser forte, desenvolvido e eficaz em todas as suas ações.

O processo de educação formal em Esparta era totalmente definido pelo Estado. Esta soberania era exercida tanto nas crianças quanto nos adultos.

“Esta concepção educativa do direito e da legislação estatal pressupõe a aceitação da influência do Estado sobre a educação dos seus cidadãos, como nunca aconteceu em parte alguma da Grécia.(...) “ a ama, a mãe, o pai, o pedagogo rivalizam na formação da criança, quando lhe ensinam e lhe mostram o que é justo e injusto, belo e feio. Como um trono retorcido, buscam endireitá-la com ameaças e castigos. Depois vai à escola e aprende a ordem, bem como o conhecimento da leitura, da escrita, e o manejo da lira” (JAERGER, 1995:160).

adiante escreve o autor (..) *“mais tarde o jovem é levado à escola de ginástica, onde os pedótribas lhe fortalecem o corpo, para que seja servo fiel de um espírito vigoroso e para que nunca fracasse na vida por culpa da debilidade do corpo”* (p.161).

Ainda sobre as práticas físicas orientadas explica o estudioso que *“a finalidade da ginástica pela qual se devem reger em detalhes os exercícios físicos, não é alcançar a força física de um atleta, mas desenvolver a coragem de um guerreiro”*.

Portanto, como muito acreditam e como o próprio Platão parecia a princípio entender, a ginástica não tem a missão de educar exclusivamente o corpo e a música somente a alma. É a alma que ambos educam primordialmente e são

na visão do autor necessárias ao bom desenvolvimento do educando. Esta afirmação de concretiza quando mais a frente escreve “*uma educação meramente ginástica cultiva demais a dureza e a fereza do homem e uma excessiva educação musical torna o homem muito mole e delicado*” (JAERGER,1995:799).

Esta afirmação parece ser corroborada por FARIA Jr (s.d) quando, explicando sobre o processo de educação formal - eminentemente militar e aristocrática ao aprendizado do ofício militar afirma que embora as suas origens cavaleirescas tivessem sido conservadas, muitos outros traços e (de) maior riqueza deveriam ser considerados a começar pelo gosto e a prática dos desportos hípicas e atléticos. (p. 385).

Quanto à criança, a partir dos sete anos de idade era um cidadão pertinente ao Estado, orientada por magistrado especial (*paidonómos*), agrupada em classes, deveria seguir um programa uniforme e estabelecido pelo Estado.

O currículo espartano tinha como meta à formação de bons soldados. Assim sendo, as atividades físicas que fortificassem m o corpo, tais como as corridas, o lançamento do disco e do dardo, eram consideradas como fundamentais para a formação do indivíduo. Visando um cidadão ágil e forte, as privações (fome, dor, cansaço e a flagelação) e as intempéries, (tais como o frio ou o calor excessivo), também faziam parte do *curriculum* escolar. De igual forma fazia parte do ritual escola dormir em catres muito simples forrados das folhas que colhiam além de alimentar-se frugalmente.

Vestindo roupas leves, meninos e meninas praticavam atividades físicas semelhantes. Estas atividades tinham o objetivo precípua de “*torná-las fortes capazes de procriar filhos vigorosos e robustos*” (JARDÉ, 1977:209). As jovens espartanas de acordo com TSURUDA (s/d) mesmo que submissas tinham uma alimentação melhor e uma preparação física mais adequada que as suas companheiras de outras cidades na mesma época. Assim, a educação moral e prática da atividade física era estimulada com o fito de fortalecer o corpo feminino, pois, o corpo forte geraria crianças fortes. A formação e a constituição da família era, em última análise, um problema do Estado, pois, é nela que eram gerados os futuros cidadãos da *polis*.

Nas escolas desta cidade - Estado os estudos de literatura ainda que fizessem parte do currículo, não representavam sua principal preocupação. Entretanto, as obras que contivessem cunho moral e que dignificassem o homem e contassem os feitos eram implementadas tais como os poemas de Homero e os cantos guerreiros como os de Tirteu.

Parte da formação do cidadão residia no processo de purificação do espírito, vigente na idéia de que não era possível a perfeição sem a beleza do corpo. (...) Não há educação sem o esporte, não há beleza sem esporte, apenas o homem educado fisicamente é verdadeiramente educado e portanto belo (RUBIO, 2002:13).

A educação integral de Atenas

O *olimpismo* ou a educação olímpica é definido como um “método” ou processo ensino aprendizagem caracterizado pela idéia (de um programa) no qual se busca a unidade entre corpo e alma. Esse método que tem por meta o pleno desenvolvimento humano (WONG et CHEUNG, 2004), vale-se da implementação do *esporte* na escola.

Para os atenienses, assim como para todos os gregos a educação era modelar, assentada nos poemas épicos tais como *Ilíada* e *Odisséia*. Durante séculos, a educação literária tradicional, segundo TSURUDA (1994), centrou-se na memorização e no canto acompanhado da lira, transmitiu às crianças e aos adolescentes gregos o ideal de vida e o modelo de conduta de Aquiles, Ulisses, e de Telêmaco dentre outros. Convém ressaltar que os aspectos negativos também eram analisados com o fito de serem evitados pelos aprendizes.

Somando-se as qualidades de coragem, espírito de sacrifício e de urbanidade, o homem aristocrático grego deveria reunir as qualidades de ser hospitaleiro, freqüentar banquetes, assumir a prática esportiva, o debate político e as guerras. “*Viver pouco, morrer jovem e ser cantado pela posteridade*”. Ter honra (*timê*) e vergonha (*aidós*) como valores primordiais (TSURUDA, 1994). Para os atenienses, a virtude mais importante era a *liberdade*; a educação formal não era dirigida pelo Estado. Exigia-se apenas que os filhos recebessem, da família, orientação elementar. Embora não houvesse ação direta, as escolas eram supervisionadas pelos os magistrados que vigiavam a sua ordem e organização. As escolas eram particulares e seus professores pagos pelas famílias dos estudantes. A escolarização elementar, ao que tudo indica, tinha caráter democrático; a disciplina, entretanto, era muito rígida e o aluno recebia punição severa quando se cometia pequenas faltas.

Objetivando a apresentação do conhecimento aprendido, ao final do ano, os estudantes passavam por exames podendo ser recompensados. Em Atenas, o bom cidadão era aquele que sabia ler e nadar.

O currículo ateniense

A educação escolar em Atenas paulatinamente constituída era composta por três partes (letras, música e ginástica), e possuía professores especializados.

O gramatista (*grammatistês*), ensinava a ler e a escrever ministrando também os primeiros cálculos. Sentado sobre um tamborete o aluno grafava sobre tábuas pequenas revestidas de cera. A escrita era feita com um estilete de metal ou marfim cuja ponta permitia sua impressão e um segundo usado para apagar os caracteres escritos. O estudante lia poemas de Homero, Sólon e Hesíodo poesias que traziam em seu bojo cunho moral, narrativas e feitos heróicos.

O citarrista (*kitharistés*), ensinava o aluno a tocar a lira e a flauta a cantar e a declamar.

Os exercícios ginásticos eram realizados na palestra; local aberto cercado de pórticos e decorados com estátuas de Hermes e de Herácles padroeiro dos jovens e dos atletas. O orientador das atividades físicas denominava-se pedótriba (*paidotribes*), e era assim como os demais profissionais da educação formal, vigiado por um magistrado. Segundo BRANDÃO (1989), este “professor” assumia um papel bastante relevante na educação escolar. A ginástica segundo no ensina JARDÉ (1977), outro autor que escreve sobre educação afirma que esta: *“era reservada aos adolescentes. O menino que freqüentava a escola gramatista desde os sete anos de idade, não ira à palestra antes dos doze anos e só passava a exercitar-se assiduamente, quando completava quatorze. Era a sua preparação para a efebia”* (p.210).

Os cidadãos ricos prosseguiram seus estudos freqüentando as escolas dos retores que ensinavam eloquência e política. Precisava-se ser racional, defender seus direitos e argumentar. O homem educado era um orador.

O caráter de classe da educação grega aparecia na exigência de que o ensino estimulasse a competição, as virtudes guerreiras, para assegurar a superioridade militar sobre as classes submetidas e as regiões conquistadas. O homem bem educado tinha que ser capaz de mandar e de fazer-se obedecer (GADOTTI, 1993:30).

Os gregos (atenienses) idealizaram um currículo que mesclava a educação e a cultura. Visando a formação do homem integral, implementaram sessões de ginástica para a formação do corpo (domínio motor), aulas de filosofia e de ciências para a formação das habilidades mentais e aquelas de música e de artes para a formação do senso estético e moral (domínio sócio-afetivo).

Os exercícios físicos eram praticados nos ginásios - principalmente pelos cidadãos – homens livres, nascidos de pai e mãe atenienses, os únicos a terem direito de possuir terras, gozar de plenos direitos políticos. Os demais, homens de outra proveniência – metecos ou estrangeiros com permissão de fixar-se na cidade deveriam exercitar-se em outros locais. Estes eram protegidos pelas leis, pagavam impostos, prestavam serviço militar mas, não tinham direito da posse terra e participar de decisões governamentais.

ARANTES &MEDALHA (1989) sobre o currículo grego escreveram que *“na Grécia Antiga currículo era reconhecido como Trivium composto de gramática, retórica e dialética; Quadrivium, composto de aritmética, geometria, música e astronomia; os quais em conjunto formavam o Septivium também denominado as sete artes liberais”* (p.47).

O Estado ateniense, assim como nas demais cidades gregas, onde não se conhecia uma regulamentação legal dos referentes à educação, seguia segundo Platão, direção contrária aos preceitos familiares e o legislador por sua vez, não podia opor-se a estas contradições.

O movimento, a personalidade e o jogo

As questões de descendência e linhagem familiar já estavam regulamentadas. As bases filológicas, eugenésicas para uma procriação e infância melhor já representavam certa preocupação. A primeira infância foi tida como uma fase decisiva de educação moral. De acordo com a obra *Paidéia; a formação do homem grego*, as normas médicas e a explícita necessidade do movimento desde a mais tenra idade, já se encontram prescritas no postulados daquele povo: “Os balanços do corpo, com ou sem esforço próprio, exercem sobre o homem uma ação revigorante como acontece com o passeio, com o balanço, com os cruzeiros por mar, a equitação e outros tipos de movimento” (JAERGER, 1995:1350).

Platão recomendava que as mães passeassem durante a gestação e que massageassem as suas crianças até dois anos de idade.

O movimento deve ser uma constante na vida das crianças que de modo nenhum deve - se obrigar a permanecer quietas. A imobilidade não faz parte da natureza da criança; “o indicado para sossegar a criança não é o silêncio mas o canto, pois o movimento exterior liberta-a do medo interior e a sossega (JAERGER, 1995:1351).

A educação opressiva que traz sensação de medo não é recomendada. Deve-se educar a criança na alegria, pois ela oferece as bases para a harmonia e pleno equilíbrio do caráter. Sobre as atividades recomendadas por Platão para as crianças de 03 a 06 anos, encontram-se os jogos

é logo neste período que devem ser combatidos, por meio de castigos, o amolecimento e o excesso de sensibilidade da infância” (Mas), “os castigos não devem suscitar a cólera da criança à qual se aplicam, nem deixar impunes os seus excessos. Nesta idade, são as crianças, quando se juntam que devem inventar os seus jogos, sem que lhes sejam prescritos (op.cit. p.1353).

Orientados inicialmente pelas mulheres, meninos e meninas até os seis anos de idade devem ser entregues ao regime de co-educação. A educação gímnica é ampliada praticando-se a dança, os exercícios em círculo tendo em vista a futura educação militar.

Os jogos são para Platão um meio para o desenvolvimento do “*Ethos*” adequado; é nele que se concede liberdade plena à capacidade inventiva das crianças de 3 a 6 anos de idade.

Depreende-se em todas as páginas da obra “*Paidéia a formação do homem grego*”, que as manifestações humanas devem consagrar o homem político. Todas as atividades, recomendações e prescrições têm apenas uma meta qual seja, a formação do homem integral ou guerreiro visando a *polis*.

A prática da Educação Física nas escolas

Em Atenas, embora se valorizasse a atividade física, havia maior preocupação na formação de um homem político. A “Educação Física”, para Platão, deveria ser ministrada por professores nomeados, “inclinava-se a desenvolver extraordinariamente o conceito de ginástica, ao longo prazo, visavam os exercícios militares”.

Os professores pagos e ensinavam o tiro e a lança, o uso da esgrima com armas ligeiras e pesadas, de tática e de todo o tipo de movimentos de corpos de exército. A atividade física orientada também compreendia a instalação de acampamentos e a prática da equitação. Para Platão, todas estas atividades eram entendidas como “*ginástica*”.

O grande filósofo desejava que se cultivasse o estilo do homem distinto e livre e as atividades ginásticas significariam um meio para atingir essa meta.

A Educação Física fazendo parte dos estudos secundários compreendia a corrida a pé, o salto em distância, o lançamento de disco e do dardo, a luta, o boxe, o pancrácio e a ginástica. A dança era incluída na educação musical junto com o aprendizado da lira.

Evidentemente que os “professores” ensinavam através da repetição e da inculcação do modelo. Cabia ao aluno repetir, alcançar o ideal que invariavelmente, estava sempre muito acima das suas capacidades pessoais. Ao que tudo indica, não havia individualidade. Cada um deveria cumprir com o esperado e se espelhar no professor. Quanto menos se errasse quanto mais próximo à perfeição, (divinamente humana), mais se assemelhava ao mestre.

Dentro da linha tradicional, privilegiou-se o mais dócil e o mais hábil. Parece ser inconcebível naquele tempo que cada era uma síntese, resultante de um processo histórico de vida.

O processo de crescimento e de desenvolvimento individual dependia não somente da hereditariedade (patrimônio genético), mas também da experiência advinda do meio ambiente. Ao que os fatos indicam, a educação tradicional valia-se da quantidade de conteúdos exercitados e avaliados segundo os padrões impostos pelos superiores; os aspectos pessoais não foram considerados. Inserida no currículo escolar, e praticado no ginásio a ginástica e o esporte eram praticados pelos cidadãos – elite das cidade – Estado. Para que o recomendado pela Paidéia ocorresse foram criados especialistas nessas questões. Assim, *gymnastai* - figura honorífica corresponderiam aos atuais presidentes ou dirigentes dos clubes e pelo menos, deveriam ter pelo menos 30 anos de idade. O *pedótriba* - *instrutor ou técnico cuja autoridade pode ser inferida pois, a orientação do efebo dava-se através do uso de uma vara que lhe conferia autoridade*.

Com o passar do tempo, o ginásio ampliou suas funções, servindo além das atividades atléticas para toda a orientação esportiva da criança e da juventude,

ponto de reunião dos gregos serviu a Platão, Aristóteles e Prodicus a divulgação dos méritos e benefícios da prática dos exercícios físicos.

A competição exacerbada, entretanto, já se tinha como algo não recomendado a todos pois, poderia levar o atleta à fadiga, as perturbações fisiológicas ao espírito pesado, estatura disforme e inclinação pronunciada à violência (RUBIO, 2002).

O “*atletismo*” ou a atividade atlética é um fenômeno que pode ser encontrado em muitas civilizações orientais desde o terceiro milênio. Mas, é somente na Grécia que o *esporte* representava mais que o cotidiano. As atividades atléticas faziam parte da educação; ou era a *própria educação* formava cidadãos responsáveis adestrava – se para a guerra.

Os cretenses inventaram as corridas, luta livre, pugilato e corrida de carros. Depois, vieram às mencionadas por Homero; lançamento de disco, tiro com arco, luta com as armas, lançamento de dardo e salto em distância (Odisséia). As corridas de carro foram criadas em honra de Enómano (ZISSIMOU, sd). Os jogos realizados em honra dos falecidos para mantê-los vivos na memória dos jovens competidores encerrando o evento com um banquete para mais uma vez imortalizar a figura e os feitos dos atletas mortos.

Na tentativa de manter a lenda as obras literárias e épicas mesclavam mito e homem afirmando que os atletas tomavam a força dos heróis. Segundo FARIA Jr (s.d)

nos tempos homéricos, os jogos, às vezes livres e espontâneos, constituíam o aspecto dominante da vida dos cavaleiros. Outras vezes, os jogos constituíam manifestação solene, organizada e regulamentada, como nos, jogos fúnebres em honra a Pátroclo, os quais incluíam o boxe, a luta, a corrida, a justa, o arremesso de peso e do dardo o tiro de arco e a corrida de carros (p. 385).

Dentre outros aspectos da cultura grega, é poder perceber que passados muitos séculos a essência e ideal de homem não mudou. Quanto à participação feminina na vida coletiva parece ter sido ampliada e esta situação também abrangeu a atividade física e o esporte. Apesar das diferenças e dificuldades que ainda estão por serem superadas o esporte tanto para homens quanto para mulheres parece legitimar a condição de auto superação humana na busca do mais alto mais rápido e mais forte.

REFERÊNCIAS

- ARANTES, A. C. & MEDALHA., J. Uma visão histórica de currículo: definições, abordagem histórica e modelos específicos em educação física. *Revista paulista de Educação Física*. São Paulo, 3(5): 45-50, jul. Dez. 1989. p. 45- 50.
- BRANDÃO, C. R. *O que é educação*. São Paulo: Brasiliense. 1989. 116 p.
- JARDÉ, A. *A Grécia antiga e a vida grega: geografia, história, artes, religião e vida pública e privada*. São Paulo: EDU/EDUSP. 1977. p. 209-210.

- FARIA Jr, A .*Uma introdução à Educação Física*. São Paulo: p. 385- 405.
- GADOTTI, M. *História das idéias pedagógicas*. São Paulo: Ática. 1993. 319p.
- JAERGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes. 1995. 1413p.
- MCARDLE, W. (et al) *Nutrição para o desporto e o exercício*. Rio de Janeiro; Guanabara Koongan. 2001.
- RUBIO. K. Do olimpo ao pós olimpismo: elementos para uma reflexão sobre o esporte atual. *Revista paulista de Educação Física*, São Paulo, 16(2): 130-43, jul./dez. 2002.
- TSURUDA, M. A . L. Os modelos de educação feminina em Homero. *Cadernos de História e Filosofia da Educação*, São Paulo: FEUSP. vol, no. 03, 1994, p. 04- 23.
- _____. Mulher e eugenia em Esparta. *Revista UNIB*. São Paulo: s.d. p.35- 44.
- ZISSIMOU, T. (trad. Fani. Alexandrapoulou) *Los juegos olímpicos en la antigüedad*. Grécia, (s/c/p), (s/d). 87p.

ENTRE (TRANS)FORMAÇÕES E ACEITAÇÕES SOCIAIS: PRESENÇA DOS JUDEUS EM PORTUGAL DURANTE A IDADE MÉDIA*ASSIS, Angelo Adriano Faria de (Universidade Federal de Viçosa)**ALVES, Ronaldo Sávio Paes (FAFI PRONAFOR)*

Quando do nascimento político do reino português em fins do século XII, os judeus já se encontram, há tempos, sedimentados em algumas localidades de grande povoamento e importância, como Santarém, Coimbra e Lisboa. Coube à primeira, localizada a Norte da capital, a marca de possuir a mais antiga das sinagogas do reino, já em pleno funcionamento antes mesmo da conquista desta cidade aos mouros, em 1140 - sinal da organização e expressividade da comunidade judaica ali residente. Nas localidades conquistadas regulamentava-se desde cedo, via legislações monárquicas, os negócios civis de cristãos, mouros e judeus, beneficiando ora mais ora menos cada um dos grupos, de acordo com o caso, as contingências e os interesses envolvidos. O estatuto dos judeus mostrava-se similar aos de outras áreas de maioria cristã. Era regrado e definido pelo direito canônico e romano, ao que se somavam as ordenações particulares do reino, a legislar sobre as especificidades vivenciadas pelos judeus da região.

As particularidades do judaísmo em Portugal ocorriam não apenas devido às condições específicas surgidas no convívio cotidiano, como as adaptações necessárias à sociedade local, na qual estavam agora inseridos, mas igualmente à necessidade de obediência ao código de leis daquele reino e suas respectivas reelaborações ou práticas variantes de acordo com os anseios do monarca em questão. Nas terras portuguesas, de clima menos hostil, a adaptação dos judeus às exigências do Estado não seria mais traumatizante do que em outras partes do mundo cristão. Os próprios reinados iniciais apontam para uma série considerável de atitudes de congraçamento entre judeus e cristãos no cotidiano, além de toda uma grei de leis relativas aos judeus, não raro definindo vantagens e concessões especiais feitas em situações variadas, como, por exemplo, a isenção de determinadas taxas que incidiam sobre cristãos. Desde o início de sua estruturação política como região independente, já havia uma atenção especial do Estado com o grupo judeu, preocupado com as vantagens que a presença deste povo traria para a estruturação sócio-econômica portuguesa. D. Afonso Henriques (1128-1185) e um seu sucessor, D. Sancho (1188-1211), cedo diagnosticariam a importância da participação hebraica no auxílio à ocupação, povoamento e controle do território peninsular conquistado. Eram os judeus utilizados em ofícios que exigiam um maior conhecimento técnico e preparação acadêmica, como a medicina, em boa parte exercida por judeus ou utilizando técnicas trazidas e desenvolvidas por este grupo. Também formavam no comércio, onde dominavam espaço considerável e que, se não exigia maiores predicados intelectuais, capitaneava somas consideráveis para a economia local. Representavam uma elite econômica e cultural, embora a generalização seja impensável: judeus pobres ou iletrados não eram raros, nem poucos. Monarcas posteriores, gradativamente, ampliariam esta percepção, conscientes do peso e utilidade judaica nos projetos de expansão no ultramar.

No Portugal em formação, a princípio, os judeus viviam, sem maiores distinções, entre os cristãos, a dividirem o mesmo espaço, sem que houvesse uma preocupação maior por parte dos monarcas em realizar uma separação geográfica efetiva entre os seguidores dos dois credos. Poucas eram as cidades onde possuíam suas residências em bairros separados. Embora alguns monarcas, a exemplo de D. Diniz (1279-1325), ensaiassem implementar a segregação espacial dos judeus em bairros próprios, é só a partir do reinado de D. Pedro I (1357-1367), nas Cortes de Elvas, no ano de 1361, que a obrigatoriedade de recolhimento dos judeus a bairros especiais, separados dos locais onde habitavam cristãos, é definitivamente posta em prática, apesar da inviabilidade de real cumprimento desta lei na sua totalidade. Neste sentido, espalham-se pelo país as *aljamas* - bairros fechados criados para os judeus em sítios onde o número de seguidores da fé de Israel ultrapassasse dez pessoas. *Aljama* (LIPINER, 1999, pp. 28 e 149-150) designa o “bairro próprio dos mouros em terras portuguesas. Este nome, que designava muito primitivamente” - nos tempos iniciais da monarquia portuguesa - “as mourarias ou ajuntamentos de mouros, passou depois a designar as judiarias, bairros de judeus onde, antes da expulsão de 1497, os judeus portugueses viviam segundo a sua lei, mediante pagamento de tributos específicos”, objetivando restringir ao máximo as relações entre os judeus, e a população cristã.

Na maioria dos casos, as comunas eram formadas por uma única judiaria destinada a reunir os habitantes que comungavam da antiga fé. Porém, em cidades maiores, como Porto ou Lisboa, onde a população judaica era composta por um número significativamente mais expressivo de indivíduos, as comunas podiam ser subdivididas em várias judiarias. Nesta cidade à beira do Tejo, por exemplo, há informações sobre quatro judiarias a formar a comuna - embora não fossem todas contemporâneas -, a saber: a Judiaria Grande ou Velha, possivelmente a mais antiga, de que se tem notícia desde o reinado de D. Afonso III, localizada na região da Baixa; a Judiaria das Taracenas, também conhecida como Pequena ou Nova, que se limitava à rua da Judaria, de que se tem notícia desde 1315, e que foi mandada derrubar por D. Fernando em 1370, para a construção de casas na região; a Judiaria da Pedreira, localizada nas proximidades do atual Largo do Carmo, extinta por D. Diniz em 1317; a Judiaria de Alfama, talvez criada durante o reinado de D. Pedro I, ou de D. Fernando, para abrigar os judeus retirados de outras áreas de judiarias destruídas. Já na cidade do Porto, a comuna judaica dividir-se-ia entre judiarias dentro (burgo velho, arredores da Rua Escura e Zona da Munhata) e fora da cidade (Gaia e Monchique). Também há notícias sobre judiarias em outras importantes regiões do reino: Em Coimbra, localizava-se na rua mais tarde conhecida como Corpo de Deus, e datava da época de Afonso Henriques. Em Tavira, estendia-se pelo Largo do Juremim. Sobre a judiaria de Évora, especula-se que fora criada à época de D. Dinis, existindo referências documentais que remetem ao ano de 1341: localizava-se a ocidente da cidade, delimitada pelas portas de Alconchel e do Raimundo. A judiaria de Trancoso reduzia-se a uma única rua. Na Guarda, próximo à fronteira com a Espanha, situava-se na freguesia de São Vicente e arredores. Em Beja, a judiaria situava-se nas proximidades do Castelo, para os lados da porta de Avis.

A legislação visando o controle sobre os judeus receberia também atenção especial, e a ligação entre a comunidade judaica e a Coroa seria feita através de seu principal representante religioso no reino, o *rabino-mor*, içado à condição de grande responsável pelo cumprimento das leis relativas aos judeus e julgamento e aplicação das penas devidas aos infratores. Durante o reinado de D. Afonso III (1248-1279), o sistema de rabinato seria regulamentado, com leis próprias e adaptadas à realidade e leis portuguesas. Em documento oficial de 1278, já se encontra referência ao “Arrabi Moor dos judeus”. O cargo de *rabino-mor* era subordinado à Coroa, conferindo ao seu signatário distinção e poder sobre os demais judeus, comandando as questões judiciais envolvendo seus pares, a desempenhar “o desempenho da intendência e da punição”, referendando suas medidas com selo particular que, além do escudo a representar o reino, trazia como complemento a inscrição: “Scello do Arraby Moor de Portugal” (KAYSERLING, 1971, pp. 10-11), sinal da sustentação que tinha da Coroa para atuar em suas funções, coibindo com o aval real qualquer descontentamento ou tentativa de insubordinação. O cargo máximo do rabinato judaico no país era exercido por um homem de destaque entre seus pares, com grande influência na Corte e que gozasse da confiança do monarca, escolhido dentre aqueles mais ricos e cultos (TAVARES, 2000, p. 30). O *arrabi-mor* era nomeado para o cargo como recompensa pelos bons serviços prestados à Coroa, e tratava diretamente com o monarca dos assuntos de sua alçada.

Apesar de possuírem certos direitos e liberdades, estes variavam de acordo com a política empregada por cada um dos ocupantes do trono ao longo dos tempos. Em relação direta com estas variações de natureza política, os judeus, em ritmo crescente, pagariam preço consideravelmente distorcido pela manutenção de sua participação social, mormente através de impostos específicos - a compensar, por um lado, dispensações recebidas de taxações eminentemente cristãs -, e seriam limitados em suas ações por uma legislação que os impedia de determinados direitos oferecidos aos cristãos. Viviam numa espécie de “Estado dentro do Estado”, com “justiça, policiamento, administração e bens (...) administrados e supervisionados por autoridades próprias”, com jurisdição reconhecida pela Monarquia (KAYSERLING, 1971, p. 9), “um pequeno reino à sombra de outro maior” (LIPINER, 1982, p. 47).

Sobre os bairros judeus recaíam as cobranças de três qualidades de impostos: “a sisa judenga, que devia ser uma capitação; o *genesim*” - corruptela do primeiro dos cinco livros sagrados dos judeus, a Gênese e, em extensão, nome dado ao imposto que garantia o direito de estudo dos livros sagrados dos judeus -, “para poderem ter nas sinagogas a sua aula de Escritura; e o denominado serviço novo, instituído por D. Manuel” (1495-1521) (AZEVEDO, 1989, p. 44), com que o rei “fazia com freqüência doação aos cavaleiros da sua casa ou a outras pessoas a quem pretendia fazer graça e mercê” (LIPINER, 1999, pp. 235-236). Nos bairros, os judeus eram constantemente vigiados, “sob chave e guarda de el-rei”, por sentinelas, a acompanhar e limitar a circulação de pessoas. Seus moradores só possuíam autorização para sair das aljamas e circular livremente fora do bairro no espaço de tempo entre o nascer do sol e o anoitecer, quando o horário do regresso era

anunciado pelo tanger do *sino de oração* - que marcava a hora dos cristãos rezarem por três vezes a Ave Maria -, sob o risco de graves penas aos que descumprissem tal ordem.

Em 1447, as *Ordenações Afonsinas* regulavam o regime de circulação dos judeus em alguns de seus itens, como o que trata *das penas que haverão os judeus, se forem achados fora da judaria depois do sino da oração*. Em Évora, por decisão do conselho local no ano de 1380, já se definia o procedimento com os possíveis infratores: “se, por ventura, tal não acontecer, todo aquele que for encontrado fora do seu bairro, será preso e conduzido perante o juiz, excepto o judeu ou o mouro físico ou boticário, ou de outro mester que tenha sido chamado por algum cristão” (TAVARES, 2000, p. 76). Na vigência do reinado de D. João I (1383-1433), inaugurador da Dinastia de Avis, pedidos seriam feitos pelas comunas de judeus para que fossem revogadas ou ao menos atenuadas as penas para os que não cumpriam o horário de recolhimento anunciado pelo sino da oração, devido à constante necessidade gerada por seus ofícios, que os obrigava a distanciarem-se da comuna sem tempo suficiente para o retorno no horário estipulado. O monarca, entendendo as dificuldades dos requerentes, retificaria a lei, determinando, inicialmente, que qualquer judeu a partir dos quinze anos de idade encontrado fora da judaria após o tocar dos sinos pagaria cinco mil libras na primeira vez que fosse pego, e dez mil, em caso de reincidência, ficando arrestado até o pagamento da multa, em ambas as situações. Uma terceira falta o levaria ao açoite público, sendo depois solto, sem que precisasse pagar nenhuma quantia. Revia, ainda, determinadas situações, isentando os judeus do cumprimento do horário em alguns casos, tais como: caso anoitecesse, estando o judeu voltando de um lugar de fora da vila, poderia vir e entrar na judiaria; caso viesse de lugar distante e encontrasse a judiaria fechada quando lá chegasse, tinha permissão para pernoitar na vila, em estalagem ou em outra pousada onde dormissem outros homens, inclusive cristãos; caso surpreendido pelo toque do sino de oração estando em vila ou cidade, fora da judiaria, tinha permissão para lá dirigir-se, ou, onde não a houvesse, procurar a estalagem mais próxima, não devendo sofrer qualquer tipo de punição, mesmo em caso de serem já findas as orações; caso fosse chamado por alguma pessoa a ir à casa deste, “ou lhe for grande necessidade ir lá por cousa que ao cristão ou ao judeu seja mister”, ou sendo médico, cirurgião ou outro ofício específico, chamado para alguma emergência durante a noite, “que possa lá ir”, levando a companhia de um cristão como fiador e testemunha de seus atos, e uma candeia acesa, tanto na ida quanto na volta; caso estivesse a realizar viagem, precisando cruzar vilas ou lugares que fizessem parte do caminho por ele traçado; caso realizasse serviços oficiais, como arrematantes e cobradores das rendas reais -, “que possam andar e guardar e arrecadar suas rendas de noite”, desde que levando sempre a companhia de um cristão.

Algumas comunas eram ainda beneficiadas com concessões especiais feitas por alguns monarcas, presumivelmente com o intuito de angariar o apoio da comuna para determinadas causas ou ainda como espécie de pagamento por algum tipo de favor prestado (ou a prestar) pelo grupo à Coroa. Assim, algumas comunas poderiam ficar dispensadas, por mercê, da obrigação de prestarem

serviço militar ao reino, do pagamento de certas taxas; do não-constrangimento dos judeus à realização de alguns trabalhos considerados aviltantes pela comunidade; da não-utilização de símbolos ou divisas identificadores nas vestimentas, entre outros tipos possíveis de privilégio. Independente das interdições que cerceavam seus habitantes ou os benefícios vez por outra recebidos, podemos entender as comunidades judaicas como “um corpo vivo, administrativa e religiosamente independente, directamente ligado ao rei” (TAVARES, 2000, p. 49), a garantir aos judeus não apenas direitos sociais e a manutenção de suas estruturas tradicionais - mesmo que de forma limitada -, mas a sobrevivência enquanto grupo religioso independente dentro de um reino cristão.

Apesar das proibições que cerceavam aos judeus algumas de suas liberdades individuais, o fato é que, na prática, as necessidades mais básicas da sociedade portuguesa faziam com que fossem permitidas muitas exceções às limitações impostas, acabando por invalidar uma grande parcela destas interdições. O que ratifica, por conseguinte, o grau de penetração judaica na sociedade portuguesa e a dependência desta em relação aos judeus, que ocupavam e colaboravam em todos os espaços fundamentais - muitos judeus atuavam como mão-de-obra especializada em funções de enorme importância, como a medicina ou a arrecadação dos impostos devidos à coroa. Eram tantos e tão fundamentais os judeus para Portugal que se fazia praticamente impossível - e prejudicial - proibi-los de circular livremente. Daí as aberturas permitidas dentro da política de confinamento às judiarias. A importância do grupo judeu gerava, desta forma, a falta de um interesse mais fremente por parte de alguns monarcas portugueses em fazer cumprir efetivamente as leis proibitivas em sua totalidade, fosse permitindo um certo relaxamento no cumprimento das medidas coercitivas contra os judeus, ou ainda, conforme enumeradas anteriormente, através das isenções permitidas dentro da própria lei.

Talvez sinal inicial da brusca campanha de conversão cristã que seria perpetrada em Portugal entre 1496-97, havia, desde a formação do reino, uma política estatal de incentivo constante à adoção do cristianismo. “Em certos lugares”, aponta Lúcio de Azevedo, “eram obrigados a assistir às prédicas, que lhes iam fazer os eclesiásticos, umas vezes no adro da igreja, outras vezes mesmo na sinagoga” (AZEVEDO, 1989, p. 54). Tentava-se convencer os possíveis adeptos do catolicismo através do oferecimento de vantagens explícitas aos judeus que, de moto próprio, optassem pela mudança religiosa, como a garantia de não serem deserdados, e o direito de adiantamento da parte que lhes cabia da herança familiar ainda em vida dos pais. Para fazerem valer sua opção e terem direito às vantagens legais que a mudança de religião lhes oferecia, os conversos de primeira hora ficavam obrigados a deixar de imediato a casa paterna, independente de terem ou não alcançado a maioria. Durante o reinado de D. João, todo judeu convertido ao cristianismo deveria conceder à mulher que não aceitasse converter-se à nova religião documento de divórcio; procurando incentivar os maridos no processo de conversão das mulheres, o decreto seria alterado por D. Afonso V (1438-1481), certamente ciente do sentido matrilinear na divulgação hereditária do

judaísmo em família. Obrigava então o marido convertido a viver por prazo de um ano com a esposa na tentativa de arrebanhá-la ao cristianismo: findo o prazo e mantido o insucesso, via-se obrigado a concedê-la o divórcio (SILVA, 1999). Estas medidas acabariam por gerar dolorosos conflitos e rupturas familiares entre os que se mantinham judeus no clã e os membros desertores da Antiga Fé. Os convertidos eram legalmente impedidos de retornarem à prática do judaísmo, delito este punido com a pena de morte.

Os judeus eram igualmente utilizados pelos monarcas e seus representantes em funções consideradas depreciativas e degradantes pelos cristãos, como ofícios manuais, determinados cargos públicos e arrecadação de impostos e rendas públicas - atividade da qual os cristãos procuravam evitar a todo custo -, mas ficavam proibidos de ocupar alguns cargos oficiais, reservados unicamente aos cristãos. Também eram impedidos de possuir criados cristãos. As onzenas ou empréstimos usurários, prática associada aos judeus, também eram regidos por leis monárquicas. No reinado de Afonso III (1248-1279), ficou especificado que os juros aplicados aos empréstimos feitos não poderiam ultrapassar o valor total do capital financiado - o que atingia, em sua grande maioria, senão totalidade, aos judeus, principal grupo envolvido com tal negócio. Seriam, porém, beneficiados com a garantia real dos investimentos da comunidade hebréia contra a má fé de alguns cristãos, objetivando tirar privilégios de seu *status* legal.

No que diz respeito às querelas judiciais, a situação dos judeus mostrava-se ambígua ou, ao menos, parcial. O reinado de D. João I, em inícios do século XV, utilizando-se de jurisdição pré-existente, regularia os procedimentos a serem adotados em cada caso. Nas disputas envolvendo apenas judeus, ensina Lipiner, “era garantida a exclusividade da aplicação do Direito escrito ou tradicional judaico, ainda que em certas fases do julgamento - na instância superior, por exemplo - os juízes fossem cristãos”. Já para o governo de D. Afonso V, as apelações e agravos deveriam ficar reservados à Justiça do reino, “a qual, no entanto, devia julgar esses recursos mediante a observância do Direito escrito e oral dos judeus”; tirava-se ainda da esfera de jurisdição judaica “as causas fiscais referentes a dízimas, portagens, sisas e quaisquer outros direitos da coroa”, subordinando os judeus, nestes casos, à jurisdição dos tribunais portugueses. O mesmo monarca, definiria, para contendas envolvendo judeus e cristãos, que as causas fossem julgadas exclusivamente por “juízes cristãos especialmente nomeados para este fim, denominados geralmente **juízes dos judeus**”. Vários seriam, segundo o autor, os juízes nomeados com esta função especial, principalmente durante o reinado de Afonso V. Exceção feita aos locais “onde não funcionasse essa Justiça especial”, e unicamente nas causas cíveis, quando o judeu fosse interpelado pelo cristão diante de seu arrabi, e vice-versa, valeria “o velho princípio jurídico de que o autor devia seguir o foro do réu”. Nos demais casos, “assim no crime como nas questões fiscais”, competia ao juiz ordinário da Coroa julgar as questões e disputas legais que envolvessem cristãos e judeus (LIPINER, 1982, pp. 40-42).

A regulamentação das provas testemunhais de parte a parte também traria diferenciações ao longo de alguns reinados. Tradicionalmente, devido à “natural suspeita recíproca” entre os grupos, alimentada constantemente pela rivalidade econômica existente entre cristãos e judeus na Idade Média, “a regra estabelecida em Portugal desde os primeiros tempos prescrevia, com raras exceções, que fosse válido contra judeus o testemunho de cristão somente quando abonado por outro prestado por judeu, e vice-versa”. As leis portuguesas teimavam em não conceder paridade entre os depoimentos de cristãos e judeus, considerando este inferior àquele. Em tempos de D. Diniz, este rei ordenava o fim dos abusos contra os judeus nas questões judiciais, reconhecendo o direito aos judeus de reciprocidade na suspeita. Obrigava, para a validade do testemunho, que fosse provada pelo litigante cristão as alegações que fazia contra o réu judeu utilizando-se de testemunhas de ambas as crenças conjuntamente. Durante o período de D. Afonso V, as leis efetivadas por D. Diniz seriam alteradas, criando, para os judeus, “condição de direito inferior a dos cristãos”: em disputas envolvendo cristão e judeu, “este provava com cristão ou com cristão e judeu - nunca só com judeu; - aquele, porém, provava só com cristão, sem necessidade de corroborar tal testemunho por outro judeu”; em contendas entre judeus somente, “cada um deles podia provar suas alegações por meio de testemunha cristã, que esse testemunho valia como se o litígio fosse entre dois cristãos”; em contendas em que as duas partes fossem cristãs, “o testemunho do judeu só tinha validade quando abonado por outro depoimento prestado por cristão, salvo acordo diferente entre os litigantes. Ficava, outrossim, facultado aos juízes admitirem ou repelirem o testemunho exclusivamente judaico em caso de crime grave presenciado unicamente por judeu” (LIPINER, 1982, *pp.* 42-44).

Embora delimitados por leis mais ou menos coercitivas de acordo com os monarcas no poder, a presença judaica vivia antes um “clima de paz e proteção real, embora durante alguns períodos se exercesse uma maior acção repressiva sobre certas actividades judaicas e sobre o seu convívio com cristãos”. Os descendentes de Israel eram tratados por alguns reis como “meus judeus”, sinal do estado de sujeição do grupo perante a Coroa e da proteção real que desfrutavam (TAVARES, 2000, *pp.* 11-19), posto constituírem importante fonte de riqueza tributária, recebendo, em conseqüência, “favores, proteção e amparo” (LIPINER, 1982, p. 111).

O relacionamento entre cristãos e judeus no mundo português encontrava particularidades que o diferenciava dos outros países da Europa cristã. Para Anita Novinsky (NOVINSKY, 1972, *pp.* 24-27), as diferenças começam na própria origem: durante a Idade Média, Portugal foi “o país que antes de qualquer outro da Europa reconheceu os direitos dos judeus”; conseqüência desta política de “aceitação” social, é que “foi nessa parte ocidental da Península que a propaganda oficiosa antijudaica penetrou mais tarde”. Os judeus encontravam-se nas principais cidades e vilas do território, atuando em variadas atividades econômicas, embora concentrados na exploração do solo. Apesar da forte influência do direito canônico, “a religião não impediu nem prejudicou seriamente os contatos mútuos, as inter-relações grupais, sendo mesmo considerável o número de casamentos mistos”.

Alguns monarcas procederiam de forma visivelmente mais branda para com os judeus. Foi o caso de D. Afonso III e D. Diniz, a dispensarem os judeus, em determinadas situações, do pagamento de certos tributos ao Estado ou dízimos à Igreja, além de concessões outras que viabilizavam um melhor convívio entre os grupos no cotidiano, como a dispensa de trajarem vestimentas adornadas com divisas que facilitassem sua identificação pública, segundo imposição do IV Concílio de Latrão, realizado em 1215. D. Afonso V foi também pródigo em benefícios aos súditos mosaicos, alguns dentre eles a esbanjar luxo e riquezas, vestidos - à maneira dos mais destacados cristãos - de gala e com espada à cinta, montados em cavalos imponentes, em meio à profusão geral de penúria e miséria. Alguns judeus, mais influentes, chegariam a freqüentar os círculos mais privados, inclusive com a realeza.

Em resumo: os limites impostos aos judeus em Portugal eram até certo ponto fluidos, não se observando - quando estas existiam - as leis coercitivas contra o grupo hebraico. As judiarias são mais uma vez exemplo das continuidades no convívio em boa parte franco entre os grupos. Apesar das medidas proibitórias, judeus e cristãos continuariam ocasionalmente a habitar - estes dentro da judiaria; aqueles, fora, em zonas cristãs - locais que lhes eram legalmente impróprios, de acordo com as necessidades ou conveniências de cada um. Convencidos ou não da injustiça de suas leis relativas aos judeus, o certo é que os monarcas tinham noção da dificuldade em fazê-las cumprir e dos problemas que acarretariam, sobretudo porque feriam os interesses do reino. Se existiam no papel, a prática era outra. Sem dúvida que os judeus foram prejudicados pelo fato de serem judeus numa sociedade cristã, sustentando o peso desta diferença que os fazia legalmente inferiores. Apesar dos impedimentos e limitações legais, em boa parte do tempo em que viveram como judeus em Portugal, exerceram livremente o judaísmo, encontrando espaços para que não sofressem radicalmente a força do braço do Estado por conta de sua fé distinta.

Como em nenhuma outra parte da Europa cristã, os judeus gozaram em Portugal de uma legislação que, se os preteria face aos cristãos em certos aspectos, lhes garantia a sobrevivência enquanto grupo sem o mesmo grau de perseguições vividos em outras áreas, o que lhes possibilitava uma participação cada vez maior e mais ativa nas estruturas social e econômica do reino. O aumento das perseguições na Europa e as pressões dela decorrentes, assim como os acontecimentos em Espanha durante o processo de Reconquista, mormente na segunda metade do século XV, mudariam este quadro e trariam um triste fim ao período em que os judeus conviviam abertamente com os cristãos no reino fundado séculos antes por Afonso Henriques.

REFERÊNCIAS:

AZEVEDO, J. Lúcio. *História dos Cristãos-Novos Portugueses*. 3ª ed. Lisboa: Clássica Editora, 1989.

- SILVA, Lina Gorenstein Ferreira da. *O Sangue que lhes corre nas veias*. Mulheres cristãs-novas do Rio de Janeiro, século XVIII. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História da FFLCH-USP. São Paulo: 1999.
- TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. *Os Judeus em Portugal no Século XIV*. 2^a ed. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.
- KAYSERLING, Meyer. *História dos Judeus em Portugal*. São Paulo: Pioneira, 1971.
- LIPINER, Elias. *O Tempo dos Judeus segundo as Ordenações do Reino*. São Paulo: Nobel / Secretaria de Estado da Cultura, 1982.
- _____. *Terror e Linguagem. Um Dicionário da Santa Inquisição*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1999.
- NOVINSKY, Anita W. *Cristãos Novos na Bahia: 1624-1654*. São Paulo: Perspectiva/Ed. da Universidade de São Paulo, 1972.

CONCEPÇÕES DA SEXUALIDADE ROMANA NA INGLATERRA VITORIANA: A LEITURA SOBRE OVÍDIO

BARBOSA, Renata Cerqueira (UEL)

Ao considerar o significado das maneiras como a imagem do romano foi usada na Inglaterra é importante ter em mente o contexto europeu desta experiência inglesa. Sabemos que a construção do passado nunca foi uma atividade imparcial. Roma teve um lugar especial na definição da história e do pensamento europeu. A elite de várias nações ocidentais, durante os séculos XVI ao XX, usaram a imagem de Roma para ordenar caminhos para o desenvolvimento da educação, arte, arquitetura, literatura e política. Alguns trabalhos populares vitorianos ou do início do século XX sugeriam que os romanos clássicos passaram para os ingleses uma civilização que se dirigiu quase que diretamente para o estado moderno inglês. Partindo deste pressuposto, o objetivo deste trabalho é analisar como os vitorianos interpretaram a sexualidade romana, bem como, a conduziram no que diz respeito a construção da moral sexual do período.

O meio século transcorrido de 1851 a 1901 é o período mais glorioso do reino de Vitória, depois do seu difícil começo no que diz respeito a crises relacionadas ao movimento cartista, combate de Cobden e de sua liga pelo livre-câmbio, e outros problemas inerentes a primeira sociedade industrial do mundo. De acordo com Monica Charlot e Roland Marx, Londres em 1851, ao organizar sua Exposição universal, aparece como a revelação da superioridade esmagadora do Reino Unido. Esta é a "primeira nação industrial", cuja população, na Inglaterra e no País de Gales, já é, em sua maioria, composta de cidadãos: o recenseamento de 1851 evidencia esse fenômeno propriamente revolucionário. De súbito, os britânicos se dão conta do seu avanço tecnológico, e os povos do mundo reconhecem que não poderiam alcançá-lo. Começa a época da soberba orgulhosa, e logo Palmerston, primeiro ministro naquele momento, poderia proclamar que o cidadão britânico se tornara o novo *civis romanus*. A altivez se tingia de angústia. A sociedade recupera com dificuldade seu equilíbrio, algumas vezes à custa do sacrifício de antigos valores, entre os quais os religiosos: o *religious census* de 1851, permite mensurar o abalo. A metade dos ingleses, três quartos dos habitantes das cidades e das zonas industriais ali aparecem como descristianizados. (CHARLOT & MARX, 1993, p. 13.)

Cidade de todas as indústrias, exceto da metalurgia pesada, ela sofre os efeitos de todas as crises, que lhe valem além disso o afluxo dos sem-trabalho expulsos de outros lugares pelos cercamentos; oferece o terreno mais favorável às idéias e aos movimentos progressistas e revolucionários. Em pleno período de prosperidade, sua riqueza se ostenta na medida da concentração do capital e de seus mais belos representantes no estreito perímetro da *City*, e também em todos os locais onde o luxo das residências e do comércio se manifesta. Essa riqueza é um insulto ao excesso de miséria dos verdadeiros pátios dos milagres, desenhado em 1869 por Gustave Doré. (CHARLOT & MARX, 1993, p. 14.)

Centro de todas as atividades de lazer, desde as mais tradicionais como os *pubs*, os clubes, os espetáculos esportivos, é a iniciadora de novas e grandes festividades populares. Londres é também uma "babilônia do norte" nas palavras dos autores, reunindo todos os vícios, do jogo à prostituição e à droga. Fascina escritores e artistas, é a sede natural dos "acadêmicos" e dos rebeldes, a exemplo da fraternidade pré-rafaelista, e serve de trampolim para as glórias literárias. (CHARLOT & MARX, 1993, p. 17.)

Impressões de horror ou de admiração, medo e alegria foram comuns entre os descobridores da Londres vitoriana. Há um conjunto de valores que alguns autores qualificam de puritanos, outros de moralistas, que correspondem nas classes médias, a uma herança de dois séculos. Figuram em primeiro lugar o espírito de economia, a dedicação ao trabalho, a extrema importância atribuída à moralidade e também há uma preocupação muito atenta com os deveres da fé. Por outro lado, para uma sociedade movida pelo espírito de progresso, acrescenta-se uma sede de saber e de entusiasmo crescente por todas as inovações técnicas. Neste contexto, a pobreza é freqüentemente ligada ao vício, à preguiça, aos excessos: daí uma grande rigidez quando se trata de ajudar os carentes, um intervencionismo social dos mais moderados, uma caridade limitada a casos individuais. Com a repulsa ao vício toca-se no grande tabu vitoriano: o sexo, e conseqüentemente a família.

Por volta de 1860, a burguesia e a Aristocracia admitem o controle da natalidade, o que facilita a descoberta de preservativos de borracha, e que saindo do campo dos "segredos vergonhosos", vê os métodos revelados por médicos e amadores, dos quais os mais célebres são, nos anos 1871, Annie Besant e Charles Bradlaugh. A diminuição do número de filhos caracteriza as classes trabalhadoras já nas duas últimas décadas do século, e um malthusianismo real denuncia um comportamento "racional" em matéria de relações sexuais. O divórcio é legalmente possível, facilitado pela lei de 1857, mas ainda reservado aos que podem pagar as pesadas despesas do processo.

Entretanto, nunca se exaltou tanto o lar, o papel da mãe, verdadeira "madona". Raramente também se denunciou com mais violência, como nos fins dos anos 1860, a vergonha da prostituição e dos males que ela causa, e, embora a "amizade viril" seja ainda apreciada, nunca se estigmatizou tanto o comportamento público dos homossexuais e se infligiu aos culpados penas tão severas que causavam a completa desonra social: Oscar Wilde, por tanto tempo a coqueluche da sociedade londrina, condenado a dois anos de trabalhos forçados em 1895, o sentiu na própria pele. (CHARLOT & MARX, 1993, p. 17.)

No entanto, graças à difusão da imprensa e da alfabetização, nunca o público leitor teve tanto acesso a histórias "ligeiras", de pequenos folhetins eróticos e de relatos de certas façanhas inventadas ou reais. Nunca a sociedade das prostitutas foi tão diversificada, indo da simples mulher das ruas à mais sedutora das mulheres. Chega-se ao ponto de se afirmar que a prostituição era a contrapartida indispensável da solidez da família, nascida de um casamento racional que unia um homem sensual e uma esposa educada no desprezo ao

ato sexual, e que se baseava num código de relações em que os papéis eram cuidadosamente distribuídos entre o marido-mantenedor e a esposa-dona-de-casa; a célula familiar só se sustentaria porque os homens à procura de prazer poderiam entregar-se a prazeres "condenáveis" na rua, para serem apenas adoráveis pais e esposos em casa. De acordo com os autores, é por isso que se diz muitas vezes que a era vitoriana (ou albertiana)² foi a era da hipocrisia.

A sexualidade reprimida também acarretava outras conseqüências. A compensação proposta aos desejos insatisfeitos e às energias recalcadas podia ser o trabalho, o serviço prestado aos outros - inclusive ao estado - o entusiasmo pelas explorações, pelas viagens e até pela conquista. Citando as historiadoras Kathy Peiss e Christina Simmons, a sexualidade não é "uma realidade biológica imutável ou uma força natural universal, mas antes o resultado de um processo político, social, econômico e cultural".³ (WALKOWITZ, 1991, p. 404.) Ou seja, a sexualidade tem uma história. Enquanto certos padrões de comportamento e de significação prevaleceram durante muito tempo, outras práticas manifestam uma variabilidade considerável. Mesmo a proibição do incesto, supostamente a pedra de toque dos tabus sociais, expandiu e estreitou de forma muito variável os limites das relações sexuais permissíveis no decurso da história européia.

As culturas sexuais do século XIX exemplificam o caráter socialmente construído da sexualidade. A sexualidade do século XIX era um terreno de viva contestação, onde se jogavam, tanto em privado como em público, conflitos de classe, de raça e de sexo. Através de pânico moral, de escândalos sexuais e de medidas legislativas, diversos grupos sociais e interesses profissionais tentaram alargar a sua autoridade política e cultural. Ao mais alto nível público, homens e mulheres participaram em lutas que contribuíram também para redefinir a sua identidade e subjetividade mais privada. (WALKOWITZ, 1991, p.403.)

Quando os vitorianos falavam de sexo, referiam-se sobretudo ao perigo sexual, à proliferação de práticas sexuais fora da santidade do lar, desligadas do ato procriador. No entanto, esta explosão discursiva estava também ligada a tensões em torno da mudança relativa à norma conjugal da classe média; a queda brusca das taxas de natalidade tornou cada vez mais evidente que o leito conjugal se estava também a tornar um local de sexo não procriador, de intimidade pessoal e de crescimento individual. Por causa das suas implicações para a feminilidade normativa, o sexo não procriador no contexto do casamento mostrou-se tão perturbante para os vitorianos como a expansão do sexo comercial e as relações entre indivíduos do mesmo sexo fora da domesticidade heterossexual. Ao mesmo tempo em que aumentava entre a classe média o culto da domesticidade, celebrava-se a verdadeira mulher

² De acordo com alguns historiadores, o príncipe Alberto contribuiu mais para a definição da moral vitoriana, do que sua esposa, então mais tolerante, realista e mais atenta à procura do lazer e do prazer, que o príncipe Alberto.

³ Kathy Peiss, Christina Simmons, "Passion and Power", in: *Passion and Power: Sexuality in History*. Filadélfia, Temple university Press, 1989, p.3. APUD: WALKOWITZ, 1991, p. 404.

burguesa como mãe e negava-se insistentemente a sexualidade feminina não reprodutora. No decurso do século XIX este modelo classista de sexualidade feminina tornou-se cada vez mais somático, apoiado pela opinião das autoridades médicas, ansiosas por estender a sua autoridade cultural ao corpo da mulher. Embora os médicos discutissem o grau de passividade feminina, tinham no entanto tendência para atribuir à mulher respeitável uma sexualidade secundária, em segunda mão, subserviente do prazer masculino, sem autonomia própria, uma pálida imitação do desejo erótico masculino. (WALKOWITZ, 1991, p.404.)

Neste contexto em que acontecia uma revolução no pensamento vitoriano, no que diz respeito a economia liberal, a política imperialista e questões sociais contraditórias, levando em conta movimentos operários e teorias liberais, nos deparamos com a imposição de uma moralidade contraditória a uma evolução no que diz respeito a sexualidade, ao casamento, a família e principalmente a mulher.

De acordo com Bernard Richards, Londres não foi o centro único e incontestável da vida literária, como as capitais de outros países. Nunca teve a predominância quase total de que gozou Paris. Mas ao mesmo tempo, durante a segunda metade do século XIX, Londres desempenha um papel primordial: é ali que vive a maioria dos homens de letras, é ali, em muitos casos que se situa principalmente a ação de numerosos romances, peças de teatro e poemas. A vida literária é organizada de modo menos formal do que em outros países; não há uma academia de letras e não há salões célebres, é nos *pubs* e cafés que se reúnem os escritores, onde se encontra o Círculo dos fazedores de rimas, nos anos de 1890, ou onde Oscar Wilde recebe sua corte. Não se pode pois fazer um panorama da vida literária entre 1850 e 1890 sem se falar de Londres. (CHARLOT & MARX, 1993, p.98.)

Desta forma, Londres vivendo todas as contradições que uma modernidade pode causar, bem como o crescimento do mundo literário, tende-se a construir uma justificativa para as questões vivenciadas no momento. Uma das formas é o retorno a interpretação da literatura clássica, principalmente no que diz respeito a Roma Clássica, em que foram redesenhadas para ajudar a definir as idéias da origem inglesa e a justificativa do imperialismo britânico. Como já foi dito, Roma teve um lugar especial na definição da História e do pensamento europeu. Sua capacidade de prover imagens múltiplas, mutáveis e conflituosas foi quase ilimitada; isto a tornou uma fonte rica para dar sentido - e para desestabilizar - a História, a política, a identidade, a memória e o desejo. (HINGLEY, 2002, p. 29.) No caso, é a este último que voltaremos nossa atenção. Muitos autores romanos clássicos foram lidos neste momento para dar legitimidade a uma possível herança imperial romana aos britânicos. E as questões relacionadas a sexualidade e ao amor dos romanos, como foi interpretado pelos vitorianos? Neste caso, analisaremos um poeta latino do século I d.C., que muita repercussão teve tanto no seu momento histórico, quanto para os que o leram a posteriori. Trata-se de Públio Ovídio Nasão, mais conhecido como Ovídio.

De acordo com Norman Vance (MARTINDALE, 1988, p. 215.), no século XIX, o prestígio de Ovídio caiu a níveis muito baixos. Segundo ele, esta generalização quanto ao prestígio de Ovídio é plausível principalmente se considerarmos a sombra que Homero e os Eruditos gregos revitalizados lançaram sobre quase toda a poesia latina nesse período, no entanto, isso não é inteiramente verdadeiro e se aplica muito ao século XIX. A aprovação da crítica nunca foi universal e mesmo na antiguidade e nos meados do séc. XVIII, o entusiasmo por Ovídio parece que foi esmorecendo para não dizer deturpado. Em 1770, o jovem Goethe viu que era impossível convencer Herder de que *Metamorphosis* possuía alguma qualidade. Por outro lado, Ovídio continuou a ser parte do que qualquer aluno conhecia, o ponto de partida do aprendizado do início da poesia latina e parte do pensamento da época e sentimentos expressos por escritores e pintores.

Parte da dificuldade de se acessar o significado de Ovídio no séc. XIX é que ninguém consegue vê-lo por si só. Sua influência quase sempre é mediada, às vezes por antigas pinturas com elementos Ovidianos como as de Polidoro da Andrômeda de Caravaggio que assombrava o jovem Browning ou a morte de Piero de Cosimo de Pocris que inspirou um poema de Austin Dobson. Mesmo sem os pintores, outros poetas, tradutores, comentaristas e compiladores sempre se interpunham entre Ovídio e o leitor do séc. XIX. Chaucer, Shakespeare e Milton, Natalie Comes, George Sandys e John Leprière, nas palavras de Martindale, todos agruparam desconcertantes fileiras de lentes coloridas e espelhos mais ou menos distorcidos em torno de Ovídio. Como Leprière cuidadosamente detalha e as referências tornam claras, Ovídio estava longe de ser a única fonte disponível de informações sobre questões mitológicas mesmo sendo por longo tempo a mais importante e conveniente. Havia mais autoridades neste assunto tanto Gregas quanto latinas. (MARTINDALE, 1988, p. 216.)

Outro problema é a desintegração de Ovídio no século XIX. Sua poesia e o poeta se afastaram muito do conhecimento popular. Ovídio, o libertino, o sofisticado, o diplomata do cerco do amor, que tinha a tendência de se distinguir do Ovídio das quase desconhecidas fontes mitológicas altamente convenientes, muitas vezes decorativas e perturbadoras. Isso tudo, sem falar do perturbador e elegante compositor de versos que era Ovídio. É desnecessário dizer que esse desenvolvimento embotou a sensibilidade para a verdadeira poesia. Isso também produziu um infeliz e curioso efeito de tornar Ovídio simultaneamente detestável como personalidade e quase invisível como poeta. Antes de considerarmos a influência da poesia, deveríamos talvez levar em conta os efeitos do século XIX sobre o homem.

Genericamente falando, nas palavras de Norman Vance, Ovídio era considerado como um degenerado e numa idade de degeneração, o frívolo autor do 'poema mais imoral jamais escrito'. Pode-se ser tentado a culpar pela lenda persistente de Ovídio como libertino, o entusiasmo do séc. XIX por biografias moralizantes como sendo a melhor maneira de entender tudo. Carlyle havia ensinado que a história do mundo nada mais era do que a biografia de grandes homens: a monumental *Vida de Milton* (1859-80) e

Shakespeare de Edward Dowden (1875) aplicaram a lição à história literária e à crítica. Nesse clima, era quase inevitável que Ovídio devesse aparecer como poeta romântico ou exilado com justiça por causa de um livro iníquo e provavelmente pela vida iníqua que o capacitou a escrevê-lo. Karl Marx e Flaubert acharam natural identificar despreocupadamente Ovídio e seu exílio sem pensar muito em Ovídio como poeta. Mas segundo Vance, Ovídio permitiu essa abordagem superficial de sua biografia através de sua persistente autodramatização. (MARTINDALE, 1988, p. 216.)

Suas narrativas de exílio, criaram-lhe um papel familiar de solitário esteta caído entre os filisteus. Ele nos assegura que sua queda veio por causa de um poema, o *Ars amatoria* e um "erro" misterioso. Seria apenas humano assegurar a existência desse poema e especular qual seria esse erro. Nos "Amores", logo no início de sua carreira, ele descreve o que pretendia ter como seus próprios amores. Mais tarde, na amargura da desgraça, ele desenlaça para nós uma versão atraente de sua volátil (porém, respeitável), vida amorosa no casamento que foi arruinada pelo exílio. Ovídio insiste em dizer que sua vida foi mais moral que seu verso, mas a própria insistência, de alguma forma incentivou a fofoca cética. Ovídio, o escandaloso e espirituoso exilado, senão "mau, louco e perigoso de se conhecer" como disse Lady Caroline Lamb de Lord Byron, ainda se apresenta como um Byron Romano⁴, convidando esse tipo de influência e desaprovação, mais biográfica que textual, que Byron atraiu leitores do séc. XIX. (MARTINDALE, 1988, p. 217.)

O palco da Roma do séc. XVII faz referência aos poetas clássicos Romanos naturalmente, mas o padrão de referência a Ovídio emerge gradualmente como uma estratégia para se estabelecer culpa por associação. O exílio do cônego Giuseppe Caponsachi é associado ao de Ovídio para sugerir uma desgraça comum através da má conduta sexual. Ovídio continuou a ser uma influência importante como base para a literatura do séc. XIX, mas sua reputação ruim o manteve longe dos palcos. Ovídio era o poeta experimentado no amor que sabia tudo sobre mulheres abandonadas e as vergonhosas experiências da velha mitologia. Ovídio, o transgressor da moral e da estética sobrepujou Ovídio, o poeta espirituoso e elegante para quase todos, exceto para Walter Savage Landor, cujo republicanismo sólido e *anti-establishment*, um prazer para os poetas posteriores como Swiburne, que deu a ele uma inclinação natural por transgressores, particularmente se tivessem estilo. No entanto Swinburne disfarçou seu paganismo ostensivo com a mediação do helenismo e manteve Ovídio nos bastidores. Na época, era assim que se tratava Ovídio, mas por trás da fachada, Ovídio está solidamente presente. Muito do material mitológico utilizado no poema dos autores citados, é silenciosamente tomado emprestado de *Metamorfosis*. (MARTINDALE, 1988, p. 220.)

⁴ Lord George Gordon Byron, personificou o movimento romancista no que expressava de rebeldia, violência, paixão e provocação. Considerado um libertino para os padrões morais do séc. XIX, viveu grande parte de sua vida no exílio, principalmente na Itália.

⁴ Ninfa que Diana transformou em fonte para livrá-la da perseguição de Alfeu.

Segundo Vance, Ovídio contou histórias da mitologia mais lúcida e dramaticamente do que a maioria de seus prosaicos e obscuros predecessores, e essa é a razão por ele ser considerado clandestinamente. Mas Heder objetou que a narrativa ordenada elegantemente e que tinha inflamado a imaginação de Goethe, tenha sido meramente derivada de outros autores mais 'autênticos' mais próximos à matéria prima. Apesar dos clamores de Goethe, ele não podia aceitar a Metamorfose como 'natural' pela virtude de ser uma criação poética e rejeitou-a como uma visão válida da realidade. Goethe no entanto, não era uma voz solitária. O grande crítico Francês Saint-Beuve se interessou consideravelmente por Ovídio a ponto de considerá-lo como objeto de sua palestra inaugural no College de France, embora no final tenha mudado para Virgílio. Como Goethe, ele não considerava a poesia de Ovídio muito inferior a obra original de gênios como Homero e Shakespeare, guardando as proporções. Ovídio pertencia a uma categoria à parte, entre os escritores estudiosos e artistas meticulosos, Cícero, Tibulo ou Dryden e Prévost. (MARTINDALE, 1988, p. 223.)

Ovídio foi parte da consciência literária Vitoriana e Romântica mas em partes descartáveis e convenientes. Poetas, pintores e escritores de peças líricas, todos encontraram em Ovídio um recurso imaginativo útil que raramente falharam em reconhecer. O tempo que devora a todas as coisas, como nos diz Ovídio (*Metamorfosis* 15.234) não destruiu o Ovídio do séc. XIX. Ele o transformou como sua Aretusa foi transformada numa fonte para que os passantes pudessem beber quase sempre sem reconhecer a fonte.

REFERÊNCIAS

- CHARLOT; MARX, (org.), 1993. "A sociedade "dual" por excelência." In: *Londres, 1851-1901 A era vitoriana ou o triunfo das desigualdades*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, pp. 13.
- HINGLEY, 2002. "Concepções de Roma: uma perspectiva inglesa." IN: *Textos Didáticos -Repensando o Mundo Antigo* . ifch/Unicamp, nº 47 - p. 29.
- MARTINDALE, 1988. *Ovid Renewed : ovidian influences oon literature and art from the Middle Ages to the Twentieth Century*. Cambridge.
- RICHARDS, 1993. "Escritores, pubs e cafés" in: CHARLOT, Monica; MARX, Roland. (org.) *Londres, 1851-1901 A era vitoriana ou o triunfo das desigualdades*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, pp. 98.
- VANCE, 1988. "Ovid and the nineteenth century." In: MARTINDALE. *Ovid Renewed : ovidian influences oon literature and art from the Middle Ages to the Twentieth Century*. Cambridge, pp. 215-232.
- WALKOWITZ, 1991. "Sexualidades Perigosas" in: *História das Mulheres no Ocidente: O século XIX*. Porto: Afrontamento, p. 404.

A CLERICALIZAÇÃO DA SOCIEDADE MEDIEVAL*BASSO, Silvia Eliane de Oliveira (PPE/UEM)**COMAR, Sueli Ribeiro (PPE/UEM)**PINTO, Aparecida Marcianinha (DFE/PPE/UEM)**MENEZES, Sezinando Luiz (DHI/PPE/UEM)*

Ao nos propormos a estudar a Idade Média consideramos importante, antes de qualquer coisa, desmistificar alguns conceitos que levam o senso comum a identificar o termo “médio” e “feudal” com atraso, obscurantismo, anarquia, miséria e superstição.

Até o século XIX as análises sobre este período da história foram fortemente influenciadas pelos historiadores da arte com forte representação no movimento renascentista entre os séculos XIV e XVI. Crendo que a humanidade havia então, presenciado dois grandes momentos de progresso: os tempos greco-romanos e as invenções da modernidade, este período de mil anos de história entre os mesmos, era tido como tão somente o meio, uma interrupção da genialidade humana – uma idade “média”. No século XX historiadores como Marc Bloch, Jacques Le Goff, George Duby passam a resgatar a conceituação do período medieval tendo como pressuposto o que ele realmente é: uma resposta às dificuldades, ansiedades e necessidades dos homens de uma determinada época e local. Le Goff¹ afirma que é nesse período que se originam elementos importantes da atualidade como a matriz de nossas redes urbanas, o sistema de ensino, incluindo o sistema universitário e até mesmo a maneira de nos enamorarmos e de formarmos a família.

O conceito de feudalismo já foi usado para analisar certas circunstâncias parecidas em outros lugares, mas nos referimos especificamente à essa forma de organização sócio-econômica circunscrita à Europa Ocidental entre os séculos V e XV, decorrente da queda do Império Romano do Ocidente e fruto de uma nova realidade.

Em sua gênese o feudalismo caracteriza-se pela ruralização da sociedade, enrijecimento da hierarquia social, fragmentação do poder central, desenvolvimento das relações de dependência pessoal, privatização da defesa, clericalização da sociedade e transformação na mentalidade. Cada um desses itens é palco para análise e discussões profundas. Sem deixarmos de falar sobre eles, posto que não se explicam por si só, abordaremos com especial enfoque a questão da clericalização da sociedade e a transformação de mentalidade que marca a transição da Antiguidade para medievalidade, tendo em vista a periodização eurocêntrica da história².

¹ LE GOFF, Jacques. *Reflexões sobre a história*. Lisboa: Edições 70, 1986.

² A periodização eurocêntrica da história privilegia grandes acontecimentos com base na história da Europa para marcar períodos com suas respectivas características, gênese, auge e decadência. Assim temos a Idade Antiga a partir do aparecimento da escrita a mais ou menos 3.500 aC até a Queda do Império Romano do Ocidente em 476 d.C. A Idade Média desta última data até a Queda do Império Romano do Oriente em 1453, A Idade Moderna desta data até a Revolução Francesa em 1789, começando aí a Idade Contemporânea, até os dias atuais.

Característica marcante do feudalismo, que se imprimia através da atuação da Igreja Católica na sociedade, como na magistratura por exemplo, e pelo seu grande poder econômico, a clericalização da sociedade acentua uma outra forma de poder, tão forte quanto o político e o militar, e especificamente neste período, mais dominante e estável – o poder espiritual. É preciso, no entanto, deixar claro que este poder não se estabelece e se mantém por si só, que para atingir este campo da realidade humana passa-se por um contexto histórico denunciador de novas necessidades nas áreas da política, economia, enfim da produção da vida.

Eis o que buscamos responder: como a Igreja cristã estabeleceu este poder? Até que ponto pode ser apontado como expressão de mentalidade da Antiguidade para o medievo? Como uma doutrina pequena e insignificante na Palestina Antiga durante o domínio romano, pode alcançar tamanho significado e expressão para todo o mundo ocidental?

O Historiador Edward Mcnall Burns³, apresenta-nos o que considera características do cristianismo que o fizeram triunfar como religião oficial do Império Romano, dando-lhe caminho para a solidificação e monopólio espiritual na Idade Média. Primeiramente o caráter sintético do cristianismo, aglutinando elementos das mais diversas correntes religiosas antigas, é apontado com um dos fatores do sucesso cristão. Assim por exemplo, a existência do Deus único judeu, a presença constante do bem e do mal e o juízo final do zoroastrismo (religião persa), a crença na revelação, do gnosticismo, são alguns elementos, que estando presentes na realidade dos povos antigos, davam ao cristianismo o elemento de identificação com vários deles. Um outro aspecto destacado por Burns é o direito de participação nos cultos que as mulheres não tinham em muitas das religiões antigas, e adquirem no cristianismo. Os quase cinquenta anos de perseguição romana também favoreceram a doutrina, já que seus mártires estavam prontos a morrer por suas convicções, dando força e coesão ao movimento. Um outro fator, bastante interessante é que, diferente da maioria das religiões, o cristianismo tinha como fundador uma figura histórica e não uma criatura lendária e ininteligível. Outro fator preponderante foi a excepcional atração que o cristianismo exercia sobre os pobres e oprimidos, sempre exaltando os humildes e condenando a riqueza material.

Nesta perspectiva Le Goff (1980) apresenta a evolução de infra –estrutura do século IV, que levou o cristianismo ao primeiro plano da cena histórica:

Em princípios do século IV, o cristianismo estava sobretudo difundido nas classes urbanas médias e inferiores, enquanto quase não atingia as massas camponesas e a aristocracia. Ora a contracção econômica e o desenvolvimento da burocracia conduzem à promoção destas middle and lower urban classes, onde o cristianismo era já forte. Essa promoção leva a expansão cristã. (LE GOFF, 1990,P.209)

³ BURNS, Edward Mcnall. *História da civilização ocidental*; tradução de Lourival Gomes Machado, Lourdes Santos Machado e Leonel Vallandro. 27ª. Rio de Janeiro: Globo, 1985.

Sendo todos estes fatores apresentados, fortes explicações para a questão proposta sobre o triunfo do cristianismo, uma lacuna falta-nos ainda para entender este processo de monopolização. Se é fácil compreender a adesão da população pobre ao cristianismo, diante da crise generalizada do Império Romano a partir do século III, questão ainda que abordaremos um pouco mais, o que dizer da aristocracia romana, a classe dos patrícios?

Encontramos raciocínio e pesquisa coerente em historiadores como Marcus Cruz, que estudando o processo de cristianização da sociedade tardo antigo romana⁴ encontra na conversão das famílias senatoriais romanas, consideradas herdeiras da herança cultural romano-helenística e conservadores de um forte prestígio moral, um fator decisivo para a expansão do cristianismo. Para Cruz, a inteligente e organizada atuação cristã, representada por São Jerônimo no século IV, era a responsável por esta façanha. O caminho foi apropriar-se dos valores e virtudes romanas – a chamada *fides* – disposição de compromisso, fidelidade às obrigações, concordância entre palavras e atos. O historiador helênico Políbio, citado por Cruz, define a *fides* romana assim: “[...] respeita o seu dever, pela própria fidelidade decorrente do seu juramento”. Na impossibilidade de heróis que lutem pelo sonho romano, posto que este já não é possível, surge a figura do herói cristão que se deixa imolar por Deus, concebido como bondade pura que deve ser buscada pelo homem fugindo do mal. A nosso ver essa caminhada foi iniciada por Paulo (Saulo de Tarso) ainda no século I, sendo este profundo conhecedor da *fides* por ser também um cidadão romano.

Todos estes argumentos levantados, somam-se à forte crise sofrida por uma população de milhões de pessoas que viviam uma época de incertezas, insegurança, medo. A condição humana passou a estar nas mãos de Deus e mesmo entre os pagãos era mais fácil crer em uma solução sobrenatural do que no mundo que os cercava. Considera-se que o próprio ceticismo favorecia a adoção do cristianismo pelos povos chamados bárbaros⁵.

Os textos escandinavos referem bastantes vezes verdadeiros descrentes. Com a continuação, este ceticismo grosseiro levaria menos à ausência, quase inconcebível, de qualquer fé, do que à adoção de uma nova fé. Finalmente, o próprio politeísmo abria um caminho fácil à mudança de obediência. Os espíritos que ignoram toda e qualquer crítica do testemunho não são nada propensos a negar o sobrenatural, venha donde vier. (MARC BLOCH, P.48)

⁴ Marcus Cruz faz esta abordagem em um artigo intitulado Virtudes Romanas e Valores Cristãos, a partir da perspectiva da Antigüidade Tardia de Peter Brown, período que vai da Crise do Império Romano ao século VIII e assenta as bases do que chamamos período medieval. Ver: .BROWN, Peter. *Genèse de l'Antiquité Tardive*. Paris: Gallimard, 1984.

⁵ Eram considerados bárbaros, para os romanos, todos os povos que habitavam fora das fronteiras do império e que possuíam hábitos e organização diversas das suas, ou seja, pejorativamente chamados de bárbaros, como por exemplo os visigodos, os eslavos...

Valendo-se desse contexto e do apoio estatal que liberou o culto cristão e mais tarde converteu o próprio cristianismo em religião legal do império⁶, os seguidores e pregadores passam a organizar e sistematizar cultos e cargos que sequer existiam no cristianismo primitivo – um bispo em cada cidade importante, grau de importância de acordo com a cidade, até o estabelecimento do papado no século V.

Diante da acentuada crise do império, marcada pelo enfraquecimento do exército, declínio da escravidão e invasões de povos bárbaros, as cidades tornam-se o epicentro desse “furacão” e o cristianismo é o único capaz de assegurar segurança e solidariedade. Tornara-se mais importante ser cristão que ser cidadão romano.

A ruralização é nesse momento a resposta às dificuldades impostas e à necessidade de produção da vida. O colonato – sistema em que os proprietários cediam lotes de terra em troca de parcela da produção, torna-se a solução eficaz para os proprietários diante da crise de escassez de mão-de-obra, para o Estado que garantia suas rendas fiscais e para os pobres por garantir estabilidade e segurança.

Eis o que a terra passa a representar: segurança e estabilidade e mais tarde riqueza e poder. Com a decadência do comércio e a desmonetização, a terra é a forma de compromisso e recompensa por serviços. A base da produção da vida é a agricultura e a Igreja, detentora do monopólio da comunicação com Deus, passa a receber donativos (terra) que ampliam sua influência e acabam por torná-la uma grande fundiária, aproximando-a e identificando-a com o grupo dos aristocratas.

Estabelece-se então, uma hierarquia social⁷ que será defendida pela própria Igreja, detentora agora de poderes políticos e econômicos ao lado da aristocracia, tendo na posse da terra sua sustentação. Portanto, havia no feudalismo um papel de primeira ordem a ser desempenhado pelo grupo eclesiástico. Como única instituição organizada depois da queda do império romano, tinha função unificadora naquela fragmentada realidade político-econômica, como também não fugia às características que se formavam no novo sistema: poder temporal ligado à fragmentação dos Estados, riqueza baseada na posse da terra e no trabalho dos servos e proteção dos bens por cavaleiros.

⁶ O Edito de Milão de 313, do imperador Constantino, liberou o culto cristão e foi o argumento usado séculos depois pela Igreja, que afirmava que o próprio imperador havia se convertido e dado amplos poderes sobre a parte ocidental do império antes de sua mudança para Constantinopla. Em 395 o imperador Teodósio estabelece o cristianismo como única religião legal do império através do Edito de Tessalônica.

⁷ A Igreja idealizou uma representação da sociedade tripartida nas palavras do bispo Adalberon de Laon, do século XI: “A casa de Deus que parece una é portanto tripla: uns rezam, uns combatem e outros trabalham. Todos os três formam um conjunto e não se separam: a obra de uns permite o trabalho dos outros dois e cada qual por sua vez presta seu apoio aos outros”. Citado por FRANCO JR., Hilário. O Feudalismo. São Paulo:

Assim vai se delineando a clericalização da sociedade, ou seja, a Igreja vai interferindo no cotidiano da ação dos homens e o que ocorre é que “na verdade, a sociedade feudal (agrária, militarista, localista, estratificada) era ao mesmo tempo uma sociedade clerical (controle eclesiástico sobre o tempo, as relações sociais, os valores culturais e mentais)⁸”. O tempo histórico é aquele que vai da Criação ao Juízo Final. O tempo natural (estações) lembra a onipotência de Deus deixando como única alternativa aos homens, a oração. O tempo político fixava a Paz de Deus e os períodos de combate e por fim o tempo pessoal era marcado pelo batismo, início da vida, e pela extrema-unção, decretação da morte.

Estabelecendo conceitos e verdades, interpretando acontecimentos e legislando normas sociais, o poder da religião infiltrava-se por vários canais, penetrando profundamente na consciência dos homens, como na prática individual da confissão, vulgarizada no século VIII.

Iniciada em um contexto de crise e dificuldades, a sociedade medieval-clerical, também enfrentou suas crises e pereceu por também não mais responder às novas necessidades humanas. Pois assim devemos concebê-la: nem trevosa, nem romântica, nem média, mas simplesmente, ou complexamente, histórica, porque construída pelos homens em suas relações.

REFERÊNCIAS

- BLOCH, Marc. *A Sociedade Feudal*. 2ª ed. Lisboa: Edições 70.
- BURNS, Edward Macnall. *História da civilização ocidental*. Tradução de Lourival Gomes Machado, Lourdes Gomes Machado e Leonel Valando. 27ª ed. Rio de Janeiro: Globo, 1985.
- CRUZ, Marcus. *Virtudes Romanas e Valores Cristãos: um estudo acerca da Ética e da Política na Antigüidade Tardia*. In: DE BONI, Luis Alberto (Org.). *Idade Média: Ética e Política*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- FRANCO JR., Hilário. *O Feudalismo*. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- LÊ GOFF, Jacques. *Para um Novo Conceito de Idade Média*. Rio de Janeiro: ed. Estampa, 1980.
- PINSKY, Jaime (Org.). *Modo de Produção Feudal*. 3ª ed. São Paulo: Global, 1984.
- VICENTINO, Cláudio. *História Geral e do Brasil*. São Paulo: Scipione, 2001.

⁸ Brasiliense, 1985. É claro que a sustentação da sociedade estava nos servos, no entanto era preciso justificar a posse da terra e o poder dos outros estamentos. *Ibid.*, p. 57

COLONIZAÇÃO E DESCOLONIZAÇÃO LINGÜÍSTICA DURANTE A DOMINAÇÃO ÁRABE: O CASO DA ILHA DE MALTA (870-1249)

BONNICI, Thomas (DLE/UEM)

Problemas de documentação

A apropriação do idioma do colonizador sempre foi um dos trunfos do colonizado, o qual, objetificado e outremizado, sente-se o sujeito quando controla através da paródia e da ironia o idioma hegemônico. Analisa-se nessa comunicação o encontro colonial entre populações antigas falantes de várias línguas. Após a queda do império romano e a invasão dos Vândalos e Ostrogodos, a Sicília e as ilhas da redondeza, semelhante ao que aconteceu com a península ibérica em 711, foram conquistadas pelos muçulmanos, os quais, além da cultura, introduziram às populações do sudoeste Mediterrâneo a sua língua. Analisam-se principalmente as vicissitudes do idioma falado em Malta, uma ilha distante menos de 100 km da Sicília, devido ao fato que essa mesma língua continua sendo utilizado pela população na mesma ilha, ao contrário do que aconteceu, por exemplo, na Sicília e em Pantelèria.

A análise do período árabe (870-1249) no arquipélago maltês está envolta em várias dificuldades devido à grande falta de documentação, escrita ou arqueológica. Além dessa escassez, outros fatores tornam a pesquisa mais problemática porque a documentação escrita para o período árabe em Malta, dependente da Sicília durante todo o período medieval, só poderá ser encontrada no *Archivio di Stato* de Palermo e pode-se dizer, sem dúvida, que somente fragmentos dessa documentação ainda existem (RIZZITANO, 1975; RILL, 1995). A partir do século 18 vários estudiosos discutiram esse período, especialmente no que se refere ao problema do idioma falado no arquipélago maltês no período pré-870, à introdução do árabe e à sua evolução durante todo o período medieval. Já que o idioma falado na ilha de Malta atualmente é composto de um substrato semita com vários vocábulos sicilianos, várias hipóteses sobre a origem do idioma foram aventadas, algumas discutidas cientificamente (CASSOLA, 1992), outras com carga política extremamente preconceituosa (FRENO, 1991; FRENO, 1989).

Ademais, devido ao fato que Malta faz parte da cultura européia e durante o período 1530-1798 esteve sob o governo da Ordem Gerosolimitana dos Cavaleiros, inimigos mortais dos muçulmanos, termos como árabe, muçulmano, Islã eram praticamente tabus e os mitos sobre a introdução e a permanência o cristianismo desde os tempos apostólicos eram reinventados e enfatizados para mostrar a continuação interrupta do cristianismo até os dias de hoje. Esses mesmos preconceitos existiam até recentemente na Espanha e na Sicília e somente a partir dos anos 1960 que acadêmicos nativos iniciaram pesquisas sobre o assunto.

O objetivo dessa pesquisa é discutir qual foi o idioma falado em Malta durante o período árabe, o qual serviria como substrato da língua falada na contemporaneidade.

Informação histórica sucinta

Evidências arqueológicas mostram que o Cristianismo já havia entrado em Malta séculos antes da derrocada do Império Romano em 476 (VELLA, 1974). Em 535, Sicília e Malta tornaram-se parte do domínio político de Bizâncio. Segundo o *Chronicle of Cambridge* (AMARI, 1982) a conquista de Malta pelos Árabes aglábidas se deu no dia 29 de agosto de 870. Como a ilha ficou arrasada e os habitantes expulsos, durante 180 anos tornou-se praticamente não habitada com visitas esporádicas dos árabes para abastecer seus navios (AL-HIMYARĪ, 1975, p. 520). Pelos anos 1048-9 houve uma incipiente colonização de Malta pelos árabes kalbitas oriundos da Sicília; todavia, cinco anos depois, ou seja, em 1053-4, houve um ataque pelos bizantinos para reconquistá-la. As forças unidas entre os árabes livres e seus escravos venceram os bizantinos, os quais demoraram mais tempo para voltar novamente. Quando os Normandos chegaram em Malta em 1090 ou 1091, Rogério I simplesmente libertou os escravos cristãos mantidos pelos árabes (MALATERRA, 2005), mas deixou esses últimos em controle completa da sua administração. De fato, Rogério I queria apenas reduzir “os muçulmanos de Malta à condição de pagadores de impostos” (LUTTRELL, 1975, p. 31). Os árabes prosperaram muito mais durante o período normando (1091-1249) do que no período 870-1090, o período árabe propriamente dito. Embora Rogério II precisasse reconquistar Malta em 1127, a religião muçulmana continuou florescendo e até dominando praticamente em todas as regiões da Sicília e de Malta (IBN GUBAYR, 1996). Nesse contexto fazem sentido a informação do Bispo Burchard, representante do Imperador, em 1175, a caminho para conversar com Saladin, de que a ilha estava “a saracenis habitata” (o termo “saraceno” significava árabe ou muçulmano, e não poderia denotar árabe cristão, DANIEL, 1993) e a situação demográfica de Malta dada por Giliberto Abate em 1241 descrevendo a preponderância de habitantes muçulmanos. Ou seja, os habitantes de Malta eram muçulmanos entre 1049 e 1249. A perseguição contra os árabes na Sicília aconteceu a partir de 1190 e em Malta entre 1222 e 1249. Somente em 1243 que o Islã foi extinto na Sicília e os muçulmanos renitentes deportados para Lucera no centro-leste da Itália (VARVARO, 1981). Os muçulmanos, enquanto grupo religioso e não étnico, foram banidos completamente de Malta na primeira metade do século 13.

O idioma em Malta antes de 870

Há três teorias sobre o idioma falado na ilha de Malta antes da invasão dos árabes em 870: o púnico (fenício ou cartaginês), o latim e o grego. O antigo debate sobre a teoria de um idioma púnico em Malta já foi resolvido pela academia moderna. Embora de origem semita, o púnico e o árabe distinguem-se pelo fato de que o idioma púnico é uma língua semita do noroeste, semelhante ao hebraico, enquanto o idioma árabe é uma língua semita do sudoeste. Embora Malta esteve sob dominação romana desde 218 AEC, Lívio (59 AEC – 17 EC) diz apenas que Malta “foi colonizada pelos cartaginenses” [*a carthaginiensis tenebatur*] e não diz nada se a população de Malta era de fato cartaginense ou apenas indígena sob uma administração cartaginense. Pseudo-Skylax (século 4 AEC) escreve que as ilhas eram “habitadas por

cartaginenses” [*hypò karchedoníon oikoumenai*], enquanto Diodorus Siculus (século 1 AEC) chama o arquipélago de “colônia fenícia” [*phoiníkon apoikoi*], distinguindo entre *katoikountes* [os habitantes indígenas] e os *empórous* [comerciantes] (BUSUTIL, 1968). Existe uma possibilidade que uma forma do idioma púnico ou cartaginense fosse ainda falado em Malta até a chegada dos árabes. Nada menos que Agostinho (354-430) testemunhou sobre o púnico tardio falado na sua região pelos camponeses da Numídia (BROWN, 2005, p. 234) pelo menos até o tempo dele. Todavia, isso não quer dizer que o atual idioma maltês é derivado ou sucedâneo do púnico. Em seu estudo Grech (1961, p. 137-138) conclui que “na gramática e no vocabulário [...] não há nenhuma instância em que a língua maltesa segue o idioma fenício e que não há evidência filológica que traços do idioma púnico ainda se encontram no maltês moderno”. Nem se pode dizer que era o púnico a língua de Malta durante o primeiro século da EC, embora Lucas falasse que os habitantes eram *barbaroi*, ou seja, camponeses sem cultura; tampouco dizer genericamente que o púnico era falado até a chegada dos árabes em 870, embora pareça a conclusão mais lógica (WETTINGER, 1986).

Referente ao latim, a romanização era um processo lento, especialmente porque os Romanos não impunham a língua latina aos povos conquistados. A duração do período romano em Malta era longo (218 AEC – 476 EC) e, como aconteceu em vários territórios maiores e politicamente mais importantes, a introdução do latim não seria tão absurdo para a elite administrativa, embora o mesmo não possa ser dito sobre a população indígena. Vários pesquisadores (TAGLIAVINI, 1964; SAYDON, 1956) tentaram sustentar a hipótese que a língua latina também era falada pela população de Malta, mas, até o momento, as provas se mostraram insuficientes (AQUILINA, 1970).

A terceira hipótese seria que uma variedade dos muitos dialetos da língua grega fosse a língua da população pré-árabe. De fato, talvez o grego fosse a língua mais falada nas colônias romanas do Mediterrâneo. Ademais, após 476, o arquipélago maltês estava sob a dominação dos Ostrogodos e em 535 passou para as mãos dos Bizantinos. Não há provas literárias sobre esse período (BROWN, 1975), embora possa se dizer que após quase 350 anos poderia ter havido uma mudança para a língua grega de Bizâncio, como aconteceu em muitos lugares na Sicília. De fato, pesquisadores descobriram vários vocábulos de origem grega, várias toponímias ligadas a nomes pessoais gregos e o sistema de classificação vocálica siciliana, compartilhada pelo idioma maltês, foi influenciada pelo grego bizantino (FANCIULLO, 1985).

Conclui-se que não há argumentos convincentes referentes ao idioma pré-870 em Malta. A absoluta carência de um substrato lingüístico reconhecível de uma língua anterior através da fonologia, léxico, semântica, morfologia e sintaxe, indica uma conquista rápida e devastadora. Essa suposição é corroborada pela absoluta falta de evidência arqueológica entre 870 e 1053. Como a totalidade dos topônimos registrados nos séculos 14, 15 e 16 é de origem semita, atualmente prefere-se dizer que o idioma pré-870 pertencia a um grupo lingüístico semita que poderia ter sido uma espécie de púnico tardio (WETTINGER, 1986).

A invasão árabe de 870 e o vazio populacional subsequente

Enquanto a conquista da Sicília pelos muçulmanos aconteceu entre 827 e 878, Malta foi invadida e conquistada em 870 pelo comandante Ahmed bin 'Umar bin'Abd Allah bin Ibrahim bin al-Aghlab ou Habashi. O significado do termo “conquista” está bem patente, já que, de acordo com *Kitâb al 'Uyun*, havia uma inscrição no castelo de Habashi em Susa que dizia: “Todas as pedras trabalhadas e todas as colunas de mármore nesse castelo foram trazidos para cá quando da conquista de Malta por Habashi, filho de 'Umar” (apud SAIDI, 1972). Embora a expulsão de todos os habitantes de um território conquistado pelos muçulmanos fosse um evento raro, isso aconteceu no caso de Malta. Sabe-se também que o bispo de Malta ficou encarcerado em Palermo, segundo testemunho de uma carta do monge Theodosios e há indícios de terrível destruição em dois sítios arqueológicos (San Pawl Milqi e Tas-Silġ) em níveis que correspondem à chegada dos árabes (CAGIANO DE AZEVEDO, 1975; LUTTRELL, 1975). Portanto, a absoluta carência de um substrato lingüístico e a natureza semita da toponímia de Malta são evidências de uma re-população do arquipélago maltês por falantes de língua árabe, os quais não precisavam ter sido etnicamente árabes.

No dicionário geográfico intitulado *Kitâb ar-rawd al-mi'târ*, escrito c. 1293, Al-Ĥimyarī epitoma toda a informação existente na época sobre Malta e a divide em três partes: (1) uma descrição geográfica; (2) os detalhes da conquista; (3) a colonização árabe após 1049. Al-Ĥimyarī fala sobre a ausência de população durante 180 anos e, portanto, uma total quebra étnica na população entre o período bizantino e a colonização árabe em 1049, corroborado, como foi dito acima, pela falta de um substrato lingüístico e de qualquer evidência arqueológica durante esse período árabe (MAHONEY, 1988). Parece que a prática do cristianismo desapareceu por completo porque não há nenhuma evidência de igrejas, pinturas, estátuas, sepulturas durante esse período. O mesmo aconteceu na Sicília onde o cristianismo sobreviveu apenas nas colinas ao redor de Messina. A descristianização e a arabização da Sicília são fatos certos, evidenciando que “a grande maioria dos cristãos [na Sicília] eventualmente abandonou a prática da fé” (MACK SMITH & FINLEY, 1968, p. 6).

A re-colonização de Malta pelos árabes sicilianos (1049-1249)

O terceiro item trazido por Al-Ĥimyarī (e também por Al-Qaẓwīnī, c. 1203-1283) registra uma comunidade árabe em Malta em 1049. Três causas podem estar atrás do interesse dos árabes em Malta e na sua colonização: (1) a prosperidade e a expansão demográfica na Sicília; (2) a guerra civil entre os árabes em 1038; (3) a ameaça de invasão pelos normandos que já estavam na redondeza como aliados dos bizantinos em 1024, embora a invasão da Sicília somente começasse em 1061. Essa ameaça normanda poderia ter provocado uma diáspora árabe para Malta e para Ifrīqiyah (norte da África). Portanto, a nova colônia árabe veio mais provavelmente da Sicília.

Pelo relato de Al-Ĥimyarī a nova colônia árabe em Malta era composta por muçulmanos livres e por *‘abīd* ou escravos, os quais, provavelmente, eram falantes do árabe, mas não etnicamente árabes. Como o Islã não admita muçulmanos escravos, os termos *‘abīd* (escravo) e seu sinônimo *‘asīr* podem apenas denotar aquele que foi capturado em guerra e não aquele que nasceu na escravidão. Além disso, nessa nova colônia em 1053 havia mais escravos do que homens livres, provavelmente devido à contratação de mão-de-obra na reconstrução da ilha em geral. “Os muçulmanos a colonizaram, construíram a cidade e o lugar tornou-se mais bonito do que fora antes” (AL-ĤIMYARĪ, 1975, p. 520). Portanto, os escravos não eram indígenas de Malta, descendentes dos sobreviventes de 870, mas ou cristãos sicilianos, ou ex-cristãos sicilianos ou eslavos (SAWYER, 1982), provavelmente todos falantes da língua árabe. Quando os normandos sob Rogério I chegaram em Malta em 1090 e devastaram a ilha, o *qayd* local aceitou as condições de paz: (1) o reconhecimento de Rogério como o senhor da ilha; (2) a entrega das armas; (3) a libertação dos *‘abīd* cristãos (MALATERRA, 2005). É interessante notar que MALATERRA (2005, p. 96) jamais fala de habitantes cristãos de Malta libertos por Rogério, mas de forasteiros que “recedunt, per diversa regnorum spatia, prout nationis erant” [voltaram às diversas regiões dos reinos de onde tiveram saído]. Simplesmente não havia cristãos em Malta e os habitantes indígenas eram todos muçulmanos. Ademais, os normandos deixaram que os habitantes permanecessem em Malta e ficassem responsáveis pela sua administração. É desse período que foram encontradas sepulturas árabes do século 12, moedas e outros apetrechos muçulmanos.

Parece que somente em 1127 que Malta começou a ter uma administração “cristã”, talvez um punhado de soldados sicilianos enviados por Rogério II, o qual “inuaserat enim et alias insulas quarum una Malta uocabatur” [invadiu também as outras ilhas, uma das quais se chamava Malta] (CARUSO, 1723, p. 259). Isso não quer dizer que havia uma população razoável de cristãos. Pelo contrário, o progresso do cristianismo era extremamente lento e o Cristianismo e o Islã mantiveram-se um ao lado do outro até na segunda década do século 13. Ainda em 1240 o abate Giliberto mostra a preponderância numérica de famílias muçulmanas sobre as cristãs ou judaicas. A verdadeira cristianização começou após o exílio dos muçulmanos malteses em 1249 por Frederico II (AMARI, 1982). Embora não exista mais o decreto da expulsão, é muito provável que se referia à comunidade religiosa e não étnica, ou seja, quem não recebia o batismo, era forçado a se exilar. Evidentemente, como acontecia na Sicília, muitos árabes, especialmente os mais abastados (com propriedades) aceitaram o batismo formal, continuaram em Malta, seguiam o rito grego e testemunhavam a entrada maciça de outros colonizadores cristãos europeus (sacerdotes, frades, soldados, administradores), os quais, mais tarde, formaram a hegemonia cristã na ilha.

O idioma maltês e o dialeto árabe siciliano

Como não há documentos literários sobre o assunto, somente uma análise lingüística do idioma atual poderá esclarecer a origem da língua maltesa ora estabelecida na ilha. É importante notar que a língua árabe falada na Sicília

não foi o árabe clássico, apesar do fato que ainda existe uma antologia de poemas em árabe clássico, alguns por poetas oriundos de Malta, escrita em meados do século 12 e encontrada na Bibliothèque Nationale em Paris (WETTINGER, 1986). Todavia, Ibn Makki (1977) (nascido na Sicília e morto em Ifrīqiyah em 1107) queixa-se de quão a língua árabe foi corrompida na Sicília. O árabe falado em Malta era o árabe derivado do dialeto em uso na Sicília, o qual, por sua parte, havia desenvolvido no Magreb (Tunísia e Argélia, no norte da África). Diferente do árabe clássico, esse dialeto árabe manteve apenas o indicativo e o imperativo; perdeu a nunação (o uso dos sufixos *-un*, *-an* e *-in*) dos substantivos; e quase deixou de lado a forma dual dos substantivos. A sintaxe, porém, evoluiu conforme os padrões da construção das frases usados nas línguas européias.

Mais tarde, quando o árabe não estava mais falado na Sicília, a elite maltesa podia se dar ao luxo de escrever poemas em maltês, como a *Cantilena* ou lamentação escrita por Pedro Caxaro na última metade do século 15. Destaca-se esse poema pelas formas e léxico árabes e é patente a íntima conexão entre o árabe outrora falado na Sicília e a língua maltesa, outrora árabe, falado em Malta (LUTTRELL, 1975; WETTINGER & FSADNI, 1968).

Para mostrar a ligação entre o árabe siciliano e o maltês medieval construído a partir do século 11 serão colocadas listas de palavras que indicam essa contigüidade e influência.

Em primeiro lugar, os vocábulos religiosos são bem eloqüentes. Parece que o cristianismo foi re-introduzido em Malta, mediatamente o idioma árabe, durante o período normando, quando os muçulmanos eram hegemônicos na ilha,. Os termos básicos cristãos em maltês são de origem árabe (CARACAUSI, 1983; DE SIMONE, 1979; SCHIAPARELLI, 1871). Referente aos vocábulos denotando itens religiosos, percebe-se a contigüidade lingüística dos pares:

Árabe siciliano	Maltês
knīsyah	knijsja (igreja)
qassīs	qassis (sacerdote)
qiddīs	qaddis (santo)
qiddīsah	qaddisa (santa)
naṣrānī	nistrani (cristão)
ma'mudiya	magħmudija (batismo)
tqārban	tqarbin (comunhão)

Mais impressionante ainda é a similaridade entre os topônimos sicilianos árabes e aqueles malteses medievais, semelhante a nomes de lugares no interior brasileiro copiados de nomes de lugares nos quais os migrantes nasceram e de onde partiram.

Topônimos sicilianos	Topônimos malteses
Aynisseytun	Għajn Żejtuna
Cuddia	Gudja

Fadeni	Fiddien
Machaluba	Maqluba
Misida	Msida
Musta	Mosta
Muxaru ou Monshar	Munxar
Raiscanzir	Ras Hanzir
Sebugia	Żebbuġ
Rabato	Rabat
Sciara	Xagħra
Bagheriya	Baħrija
Favara	Fawwara
Girgenti	Girgenti
Marsala	Marsa
Racalmuto	Raħal
Salemi	Sliema

(apud CARACAUSI, 1983)

Outros topônimos são nomes compostos como

Prefixos toponímicos medievais árabes	Prefixos toponímicos medievais malteses
Algara	L-għar (a caverna)
'ayn	għajn (nascente ou olho d'água)
balata	blata (rocha)
burgiu	borġ (monte de pedras)
handac ou chandec	ħandaq (fosso)
dachala	daħla (enseada)
daura ou addaura	id-dawra (rotunda)
galca	għalqa (campo)
gebia	ġiebjia (poço)
uadi	wied (vale)
marsa	marsa (porto)
ġebel	ġebel (pedra; colina)
rachal	raħal (aldeia)

(apud CARACAUSI, 1983; VARVARO, 1981).

Além do nível léxico, Felice Pace (1995), analisando a fonologia e a morfologia, mostra que mais de 160 lexemas medievais sicilianos num universo de 309 correspondem na raiz e na semântica com vocábulos malteses. À maneira árabe, o maltês medieval (e moderno) pode formar (1) substantivos de lugar através do prefixo *m-*; (2) diminutivos através do acréscimo de *jj* entre a segunda e a terceira consoante da raiz da palavra; (3) estado construto em que o segundo substantivo indica o genitivo enquanto o primeiro mostra o indicativo; (4) as preposições (*ta'*, *bejn*, e outras) com nomes toponímicos são todas de origem árabe, embora não empregados dessa forma, exceto coloquialmente. Seguem-se exemplos tirados de documentos do século 14. Referente a (1): *magħqad* (lugar onde se junta água); *mithna* (lugar onde se faz farinha); *maħzen* (lugar onde armazena mercadoria). Referente a (2): *ħabel* > *ħbejjel* (campo pequeno); *xiħ* > *xwejjah* (ancião pequeno); *xibka* > *xbejka* (rede

pequena). Referente a (3) *ġebel Ġakobb* (a colina de Jacó); *ħaġret il-bies* (a pedra do falcão). Referente a (4): *ta' wara l-bjut* (atrás das casas); *bejn l-egħlieqi* (entre os campos) (WETTINGER, 1983).

Às vezes os topônimos em Malta se referem aos nomes pessoais de muçulmanos (Marżuq, Buġibba, Għallis, Żonqor, Għasri) que viveram na Sicília ou certos sobrenomes tradicionais (Sammut, Xerri, Għaxaq, Buħaġiar, Said, Aġius) em Malta começaram como nomes próprios árabes. Além disso, até o século 15 havia muitas pessoas com nomes tipicamente árabes como Muhammed, Hakim, Hafaride, Xara, Qutiti, Mohtar, os quais não se encontram mais no século 16 (WETTINGER, 1983; WETTINGER, 1969). Embora os nomes cristãos mais comuns (Antonio, João, Nicola, Guilherme, Paulo, Pedro, Andréa, Felipe, Marco e Francisco) em Malta durante o século 15 fossem idênticos aos nomes encontrados na Sicília, os sobrenomes mantinham um substrato mais antigo, ou seja, o substrato semita (FIORINI, 1988).

Referente aos vocábulos agrícolas e aos termos de pesca, Aquilina (1988) mostra que na sua pesquisa descobriu que 222 nomes de flora e de vegetais são de origem árabe e somente 75 são de origem românica. A prevalência da botânica árabe está bem provada, mas menos conspícua quando se trata do léxico marítimo e ictiológico, esse último derivado praticamente do italiano.

A arquitetura das casas e o vocabulário correspondente indicam também uma influência árabe preponderante. No relato que d'Autun (1980, p. 30) faz sobre Malta no início do século 16, ele mostra que “[aedes] sine contignatione aedificata, tecta rudere, aut pauimentis aut arundinum tegulo operta, quod potest pauitur. Quid vis? Vrbem demas, et suburbanas aliquot domus, Africana magalia diceret” [As casas são construídas sem sótãos; o teto é muito mal feito, e coberto ou por telhas ou por junco: realmente algo pavoroso. O que poderei dizer? Além da cidade e de algumas casas sitas nos subúrbios, pode dizer que as casas são tabas africanas]. Em documentos de compra e venda e registros de herança dos séculos 14 e 15 mencionam-se termos arquitetônicos árabes (*mīġlis* ou sala de estar; *maħzen* ou celeiro; *sisien* ou alicerce; *dukkiena* ou banco de pedra; *sikifa* ou pátio; *setaħ* ou terraço, e outros) os quais não teriam significado sem o conhecimento da língua árabe trazida da Sicília.

Conclusão

Parece que o idioma maltês falado hoje em Malta pode ser considerado uma continuação do árabe falado no arquipélago maltês na Idade Média e que é o único idioma vivo de uma comunidade lingüística árabe que entre os séculos 11 e 13 era dominante na Sicília e nas outras ilhas da redondeza. Uma qualificação deve ser adicionada à afirmação acima. Não se pode dizer que o idioma maltês é estritamente idêntico ao árabe outrora falado na Sicília. Em primeiro lugar, passaram-se oitocentos anos da conquista normanda e, embora a língua tenha mantido seu substrato semítico, muito tem se evoluído a partir de seu ponto de partida. Em segundo lugar, não se pode afirmar que o árabe falado em Malta entre os séculos 11 e 13 fosse idêntico àquele falado na Sicília, em Pantelleria ou no Magreb. Diferente do árabe em outros países,

parece que os substantivos no árabe falado em Malta durante a Idade Média e no idioma maltês moderno são formados com mais liberalidade, dando preferência às preposições ao uso freqüente do estado construto. As línguas evoluem e recebem novas influências, mas o substrato semítico, especialmente o vocabulário, oriundo do árabe falado na Sicília nos séculos 11 – 13, ainda forma a estrutura do idioma maltês falado em Malta.

A língua árabe, trazida com os colonizadores no século 11, e que permaneceu falada durante tantos séculos, é um fenômeno de resistência. Muitos foram os colonizadores europeus que ocuparam o arquipélago maltês durante esse tempo. Apesar de que cada um tem acrescentado um punhado de palavras próprias, a estrutura semita da língua permaneceu na comunicação e no uso imaginativo da sua literatura.

REFERÊNCIAS

- AL-ḤIMYARĪ, I.A. M. *Kitāb ar-rawd al-mi'tar*. [Dicionário geográfico]. Org. por Ihsan 'Abbas. Beirut, 1975.
- AMARI, M. *Biblioteca Arabo-Sicula*. Vol. 1, 1982.
- AQUILINA, J. Il lessico agricolo e meteorológico nel maltese e le seu fonti árabe e siciliane. *Journal of Maltese Studies*, v. 17-18, 1987-88, p. 6-12.
- AQUILINA, J. *Papers in Maltese Linguistics*. Malta:RUM, 1970.
- BROWN, T.S. Byzantine Malta. In LUTTRELL, A. *Medieval Malta*. London: The British School at Rome, 1975, p. 71-87.
- BROWN, P. *Santo Agostinho: uma biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- BUSUTTL, J. The Periplus of the Mediterranean. In *Journal of the Faculty of Arts*, v.2, n. 4, 1968, p. 320-322.
- CAGIANO DE AZEVEDO, M. Medieval Buildings Excavated at Tas-Silg and San Pawl Milqi in Malta. In LUTTRELL, A. *Medieval Malta*. London: The British School at Rome, 1975, p. 88-95.
- CARACAUSSI, G. *Arabismi medievali di Sicília*. Palermo: Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani, 1983.
- CARUSO, J.B. *Bibliotheca Historica Regni Siciliae*. Palermo: Franciscus Cichè, 1723.
- CASSOLA, A. La lingua maltesa nel '500 attraverso i resoconti do scrittori e viaggiatori stranieri. *Journal of Maltese Studies*, v. 21-22, 1992, p. 79-90.
- D'AUTUN, J.Q. *The Earliest Description of Malta* (Lyons 1536). Translation and Notes by Horatio C.R. Vella. Valletta: Interprint, 1980.
- DANIEL, N. *The Arabs and Medieval Europe*. London: Longman, 1993.
- DE SIMONE, A. *Spoglio antroponimico delle giaride arabo-greche dei Diplomi editi da Salvatore Cusa*. Roma: Herder, 1979.
- FANCIULLO, F. Greek and Italian in Southern Italy. *Studies in Greek Linguistics*. v.5, n.1. 1985, p. 93-106.
- FELICE PACE, J. Nisel il-Malti. *Minn Hal-Balzan*. Malta: Delicata, 1975, p. 30-40.
- FIORINI, S. Sicilian Connections of some Medieval Maltese Surnames. *Journal of Maltese Studies*. v. 17-18, 1987-88, p. 104-138.
- FREND, H. *Malta's Quest for Independence*. Valletta: Valletta Publishing Publication, 1989.

- FRENDON, H. *Party Politics in a Fortress Colony*. Valletta: Valletta Publishing Publication, 1991.
- GRECH, P. Are there any traces of Punic in Maltese? In *Journal of Maltese Studies*, v. 1, n. 1, 1961, p. 130-138.
- IBN GUBAYR. *Viaggio in Ispagna, Sicilia, Siria e Palestina, Mesopotamia, Arabia, Egitto*. Trad. de C. Schiapparelli. Palermo: Sellerio di Giorgianni, 1996.
- IBN MAKKI, Abu Hafis `Umar b. Halaf al-Siqilli. *Tatqîf al-lisân*. Repertorium Fontium Historiae Medii Aevi Lemmario. Vol. VI, p. 194. Roma: Istituto Storico Italiano, 1977.
- LUTTRELL, A. *Medieval Malta*. London: The British School of Rome, 1975.
- MACK SMITH, D.; FINLEY, M.I. *A History of Medieval Sicily*. New York: Viking, 1968.
- MAHONEY, L. *A History of Maltese Architecture*. Malta: Valletta Publishing, 1988.
- MALATERRA, G. *De rebus gestis Roberti Giscardii, Ducis Calabriae et Rogerii, Comitis Siciliae*. Trad. de Kenneth Baxter Wolf. Ann Arbor: UMP, 2005.
- RILL, B. *Sizilien im Mittelalter: Das Reich der Araber, Normannen und Staufer*, Darmstadt 1995.
- RIZZITANO, U. *Storia e cultura nella Sicilia saracena*. Palermo, 1975.
- SAIDI, O. Kitâb al 'Uyun. *Les Cahiers de Tunisie*. v. 20, n. 79-80, 1972, p. 51.
- SAWYER, P.H. *Kings and Vikings: Scandinavia and Europe AD 700-1100*. London: Methuen, 1982.
- SAYDON, P.P. The Pré-Arabic Latin Element in Maltese Toponymy. *Orbis*, v.1, 1956, p. 191-197.
- SCHIAPARELLI, C. *Vocabulista in Arabico, pubblicato per la prima volta sopra codice della Biblioteca Riccardiana di Firenze*. Florença, 1871.
- TAGLIAVINI, C. *Le origini delle lingue neolatine*. Bologna: Casa Editrice Riccardo Patron, 1964.
- VARVARO, A. *Língua e storia in Sicilia*. Palermo: Sellerio di Giorgianni, 1981.
- VELLA, A. *Storja ta' Malta*. Valletta: KKM, 1974.
- WETTINGER, G. Some grammatical characteristics of the place-names of Malta and Gozo in early modern times. *Journal of Maltese Studies*, v. 15, 1983, p. 31- 68.
- WETTINGER, G. The Arabs in Malta. In *Malta: Studies of its Heritage and History*. Malta, 1986, p. 87-104.
- WETTINGER, G. The Archives of Palermo and Maltese Medieval History: A First Report. *Proceedings of History Week*. Malta: The Malta Historical Society, 1983, p. 59-68.
- WETTINGER, G. The Militia List of 1419-1420. *Melita Historica*, v. 5, n. 2, 1969, p. 80-106.
- WETTINGER, G.; FSADNI, M. *Peter Caxaro's Cantilena: A Poem in Medieval Maltese*. Valletta: Lux Press, 1968.

O PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DA EDUCAÇÃO MONÁSTICA: ROSVITA DE GANDERSHEIM

BOVOLIM, Zenaide Zago Campos Polido (PPE/UEM)

OLIVEIRA, Terezinha (DFE/PPE/UEM)

Neste texto, abordaremos aspectos que julgamos fundamentais para compreendermos o processo de construção da educação monástica, em estreita relação com os escritos da canonisa Rosvita de Gandersheim, produzidos no século X. As suas peças teatrais e suas poesias foram produzidas no interior do mosteiro de Gandersheim, importante centro cultural onde as abadessas, as damas nobres e as canonisas tinham a oportunidade de desenvolver uma formação intelectual voltada para a prática da leitura e da escrita. Neste sentido, em um primeiro momento analisaremos a importância da fundação do mosteiro de Bento de Núrsia no século VI, e em seguida trataremos sobre a reforma de Cluny em fins do século IX e início do X, quando Rosvita elabora seus escritos.

Para analisarmos esses dois momentos, temos que considerar que no século IV, em oposição ao desmoronamento social resultante da decadência do Império e das invasões bárbaras, vemos despontar a importância da Igreja⁵ e dos mosteiros como locais destinados a assegurar grande parte do conhecimento cultural e intelectual produzido na Antigüidade greco-romana.

As escolas monásticas, além de preservarem obras da Antigüidade, transmitiram o pensamento cristão e tornaram-se importantes centros educativos. Como as obras antigas foram preservadas pelos monges, muitos pensadores e escritores cristãos tiveram, no mosteiro, a oportunidade de receber uma formação clássica. Considerando que a canonisa Rosvita viveu parte da sua vida em um mosteiro beneditino, esse fato contribuiu para sua formação intelectual. Estudou os escritos de São Jerônimo, Santo Agostinho, Boécio e Prudêncio que a marcaram profundamente. Podemos destacar que a Vulgata, os Evangelhos Apócrifos e a Vida dos Santos a inspiraram.

Ao focalizarmos esse espaço como local do desenvolvimento do saber medieval, percebemos que Bento de Núrsia (480 – 547) exerceu um papel significativo no mosteiro por ele fundado. Formado em Roma, Bento modificou drasticamente a prática religiosa dos cristãos que se dedicavam integralmente à religião. Em sua *Regra*, estabeleceu rigorosas normas para o convívio dos monges. Determinou a adoção, no interior do mosteiro, de um comportamento pautado no cristianismo, na disciplina, na subordinação, na oração, no trabalho, no estudo, no respeito a Deus, na caridade e na humildade. Sua obra é composta por setenta e três preceitos básicos que definem e organizam as

⁵ No ano 313, o Imperador Constantino promulgou uma série de decretos que beneficiavam os cristãos, entre eles o da concessão da liberdade religiosa e do fim das perseguições. Mais tarde, em fins do século V e início do VI, a sociedade religiosa ganha corpo de instituição. Nesse momento, assistimos ao surgimento da sociedade eclesiástica, a Igreja. Com essas medidas, ela adquiriu legitimidade e o cristianismo tornou-se religião oficial do Império, definindo sua doutrina e organização interna.

tarefas diárias no interior do mosteiro. Em seu prólogo, Bento dá uma indicação da finalidade dessa regra:

Devemos, pois, constituir uma escola de serviço do Senhor. Nesta instituição esperamos nada estabelecer de áspero ou de pesado. Mas se aparecer alguma coisa um pouco mais rigorosa, ditada por motivo de eqüidade, para emenda dos vícios ou conservação da caridade não fuja logo, tomado de pavor, do caminho da salvação, que nunca se abre senão por estreito início. Mas, com o progresso da vida monástica e da fé, dilata-se o coração e com inenarrável doçura de amor é percorrido o caminho dos mandamentos de Deus. De modo que não nos separando jamais do seu magistério e perseverando no mosteiro, sob a sua doutrina, até a morte, participemos, pela paciência, dos sofrimentos do Cristo a fim de também merecermos ser co-herdeiros de seu reino. Amém (Regra de São Bento, 1993, p.1).

Essas *Regras* influenciaram intensamente toda a comunidade cristã, ao longo da Idade Média. De acordo com Cambi: “cada mosteiro devia ser auto-suficiente e cada monge era submetido a uma intensa vida de ascese e ao princípio do *ora et labora*, que atribuía ao trabalho manual um papel crucial (sete horas por dia) na formação individual e na vida da comunidade”(1999, p. 132). Sendo assim, o lema da vida beneditina era rezar, trabalhar e descansar.

Segundo a *Regra* beneditina, os monges deveriam seguir os preceitos determinados e, como cristãos, deveriam comprometer-se também com os ensinamentos do Evangelho. Eles deveriam deixar tudo, como bens terrenos, vida conjugal, comprometendo-se a obedecer ao Abade que era a figura central do mosteiro. Este, que representava Cristo, deveria governar mais com o exemplo do que com as palavras: “o Abade digno de presidir ao mosteiro, deve lembrar-se sempre daquilo que é chamado, e corresponder pelas ações ao nome do superior” (1993, cap. 2, p. 2). Assim, São Bento propunha, aos jovens, o voto de obediência, castidade e pobreza.

Esses ideais também foram defendidos por Rosvita. Ela procurava afastar as pessoas da vida que, conforme os preceitos cristãos, era considerada mundana. No enredo de suas peças, em várias passagens ela transmitiu esses valores preconizados pelo cristianismo. Na seguinte passagem da obra *Conversión de la meretriz Taide*, por exemplo, Rosvita deixou claro que era fundamental se desfazer dos bens terrenos porque um dos ideais cristãos era permanecer pobre:

TAÍDE: Dame un poquitín de tiempo, para que reúna las riquezas que, adquiridas de mala manera, he ido conservado durante tanto tiempo.[...]
[...]TAÍDE: No me esforzaré en querer conservarlas para mí o en dárselas a los amigos; antes bien, ni siquiera intentaré distribuirlas entre los mendigos, que no creo que el preciso de tal sacrificio sea Bueno para emplearlo en obras de caridad.[...]
[...]TAÍDE: Arrojarlo al fuego y reducirlo a cenizas.[...]
[...]TAÍDE: No lo temas, que muy distintas cosas me ocupan la mente; pues dispongo libremente de mi patrimonio (sic) familiar según mi voluntad, y he renunciado públicamente a mis amantes (ROSVITA, 2003, p.99-101).

As palavras de Rosvita evidenciam o quanto era importante para o cristão afastar-se das coisas mundanas e dedicar-se às coisas interiores da alma. Neste sentido, o mosteiro era o local adequado para vivenciar a Fé e praticar a conversão. Em conformidade com Bento, o trabalho manual ocupava a mente, afastando o homem da vida “desregrada”. Neste sentido, os monges deveriam despender algumas horas diárias com o trabalho manual, com a cultura dos campos, e outras, com a leitura espiritual. Os monges não podiam viver na ociosidade, precisavam se ocupar sempre com alguma atividade: “trabalhar significa renunciar voluntariamente à liberdade, à nobreza, significa descer até a terra, até a condição de escravo, significa humilhar-se”(DUBY, 1982, p.183). Dessa forma, quem ingressava no mosteiro estava decidido a dedicar-se ao trabalho e à obediência a Deus. Porém, apesar do grande tempo dedicado ao trabalho corporal, os poucos momentos dedicados à vida intelectual e às atividades de escrita foram importantes para a formação espiritual e cultural de muitos pensadores cristãos.

Oliveira pontua que em todos os momentos da história considerou-se necessário reservar um espaço para o saber. Com o início da Idade Média, uma forma de saber deixou de existir, mas foi aberto um novo espaço, cujas características eram diferentes em relação ao “espírito e ao local do saber antigo.”

É o momento em que se fecham as portas de uma forma de saber e, ao mesmo tempo, um novo espaço é aberto. Seguramente este novo espaço possui características distintas, tem preocupações diferentes e novas em relação ao saber antigo. No entanto é o local em que se tornou possível salvaguardar e produzir um novo conhecimento. Assim, o fechamento da Academia de Platão por Justiniano e a fundação do mosteiro por Bento de Núrsia expressariam o final de uma forma de filosofar e o nascimento de uma outra forma. Isso se deve ao fato de que, na academia de Platão, o filosofar dava-se de acordo com uma natureza vinculada ao mundo e tradições greco-romanas, e nos mosteiros, o filosofar ocorre no âmbito de cristandade (OLIVEIRA, 2005, p.17).

Podemos asseverar que foi no espaço ocupado pelos monges que se tornou possível conservar e produzir conhecimentos. É importante salientar que durante a Idade Média desenvolveu-se nos mosteiros um sistema educacional eclesiástico que, ao mesmo tempo, promoveu um largo desenvolvimento no âmbito intelectual. Oliveira postula ainda que o mosteiro não foi apenas um local de preservação da cultura:

acima de tudo, nele preserva-se a vida a partir de uma nova perspectiva, a do cristianismo. Assim, não é só o local, o espaço que é novo. Também o que será ensinado e vivido é novo. Trata-se de uma nova filosofia, imbuída antes de tudo pelo princípio da conversão (OLIVEIRA, 2005, p.18).

Do século VI até o século IX, ocorreu uma proliferação de mosteiros que seguiram o modelo e as regras estabelecidas por São Bento. No entanto, a partir do século IX, quando a Europa ocidental foi assolada por novas ondas

de invasões, um novo processo de crise devastou os mosteiros. As primeiras foram os ataques dos normandos, cujo alvo principal eram os mosteiros localizados nas proximidades da costa do norte da Europa. Como os mosteiros eram os principais locais onde se podia buscar o conhecimento e a cultura, com o impacto das invasões houve um decréscimo do saber. Os invasores espalhavam pânico e desordem por toda parte, levando consigo os tesouros encontrados. A população local também se aproveitava da desordem para levar o que podia. O prejuízo não era apenas material: bibliotecas foram destruídas, acarretando uma interrupção dos estudos.

Marc Bloch alega que a partir desse momento, o monaquismo decaiu profundamente e, conseqüentemente, a vida intelectual também foi comprometida (1987, p. 57). Muitos monges fugiram, levando consigo os costumes monásticos. Dessa desordem originaram-se algumas modificações, algum progresso, principalmente em relação à infiltração da fé cristã.

melhor do que as peregrinações dos leigos, conhecemos as dos monges. Como ao longo dos caminhos do exílio eles transportavam, com as suas relíquias, as suas piedosas tradições, seguiu-se toda uma fabricação de lendas, muito adequada ao fortalecimento da unidade católica, ao mesmo tempo que a do culto dos santos (BLOCH, 1987, p. 59).

Nesse contexto os mosteiros, a maior estrutura educativa fundada por homens devotos da religião, apesar das destruições, fizeram esforços fundamentais para que os ensinamentos bíblicos fossem ouvidos pelo povo. Na passagem citada, Bloch observa que os monges, durante as longas caminhadas em busca de refúgios mais seguros, contavam histórias sobre a vida dos santos e isto proporcionava o fortalecimento da unidade católica.

Após a onda de invasões e saques, por volta do século X, uma “certa paz” principiou a prevalecer no Ocidente Medieval, possibilitando a reorganização dos mosteiros e da própria sociedade. Apesar das profundas comoções sociais que permeavam a Europa no começo do século X, os mosteiros, devido à forma que estavam constituídos, foram os primeiros a se recuperarem. Situados em grandes propriedades, os mosteiros continuaram a ser culturalmente importantes. Esses centros, difusores da literatura, da arte e da educação, eram organizados, tinham disciplina, regras e prosperavam. Ali os monges se responsabilizavam em manter as tradições dos séculos precedentes.

Assim, mais uma vez ainda, foram os mosteiros que conseguiram preservar um pouco do conhecimento literário copiado com grande esforço pelos monges durante a Idade Média. Nesses ilustres centros de estudos, grandes pensadores como Bento de Núrsia, Alcuíno, Beda, Rosvita, entre outros, viveram ou passaram parte de suas vidas.

As cortes episcopais, os grandes mosteiros, as capelas dos soberanos, em resumo, todos os estados-maiores do exército eclesiástico, contaram sempre (sic) clérigos instruídos, os quais, aliás muitas vezes, de origem

baronal ou cavaleiresca, haviam sido formados nas escolas monásticas e sobretudo nas escolas das catedrais (BLOCH, 1987, p. 97).

As instituições monásticas foram, deste modo, centros de poder do conhecimento e do saber. Nesse período, atentos às transformações sociais que ocorriam, os mosteiros, reformulando-se poderiam continuar atuando e intervindo na sociedade. Exemplo dessa adaptação foi a reforma monástica de Cluny, a partir do século X. Essa importante instituição inaugurou um monaquismo de “espírito novo”. Duby assinala que esse foi um dos maiores projetos monásticos de todos os tempos: “Benedictinos sempre, mas interpretando a regra à sua própria maneira e sonhando com outra coisa”(1982, p.163). Os Cluniacenses, embora com uma ênfase diferente, com regras demasiado brandas com relação ao trabalho diário dos monges, desejavam fazer renascer a Regra de São Bento e buscavam um modo de vida totalmente harmonizado com os desígnios da religião cristã. Foi na abadia de Cluny que se deu uma especial atenção para a liturgia.

Desde sua fundação, em 910, na Borgonha, a abadia não parava de crescer. Com a reforma proposta no interior do mosteiro de Cluny, pregava-se um retorno aos valores espirituais e sonhava-se com uma sociedade mais pura e conduzida para os ideais que o cristianismo pregava. Os monges queriam afastar os homens do apego aos bens materiais, pois eles estavam se distanciando cada vez mais dos valores cristãos pregados pelos primeiros apóstolos.

Dessa forma, os monges deveriam criar, por meio de preces e súplicas, um elo de ligação com o reino dos céus. A principal tarefa dos monges era “cantar em coro o louvor ao Senhor, identificando-se assim ao coro dos anjos” (DUBY, 1982, p.164). Em meio à turbulência do século X, os Cluniacenses sonhavam com um mundo inteiramente liberto dos perigos terrenos. Por meio do canto, os monges tentavam se aproximar do além, acreditavam que podiam salvar as almas do povo e protegê-las contra os perigos e os horrores do fim dos tempos.

Por esse motivo, os monges não deveriam mais executar quase que nenhum trabalho manual, devendo dedicar maior tempo às orações e à liturgia. “Os monges não eram trabalhadores manuais nem intermediários: estavam ao serviço de Deus e cumpriam melhor o seu dever se estivessem libertos de todas as preocupações terrenas” (DUBY, 1980, p. 230).

É importante ressaltar que nos mosteiros do início da Idade Média, de acordo com a *Regra de São Bento*, os homens deveriam dedicar-se ao trabalho manual. Com a reforma do século X, os monges consagravam seu tempo quase que exclusivamente à oração. A sobrevivência material dos monges passou a ser suprida pelo trabalho dos servos e pelas doações dos nobres.

Oferecer ao Senhor a primeira colheita ou cada décimo feixe após a colheita era também uma dádiva propiciatória. No entanto, estes bens consagrados não eram destruídos e mais uma vez esta alteração teve

consequências de longo alcance. Eram entregues a homens encarregados de uma tarefa específica – rezar. Assim, a penetração do cristianismo levou ao estabelecimento dentro da comunidade de um grande grupo de especialistas, que não tomavam parte nem no trabalho da terra nem em expedições guerreiras de pilhagem e que formavam um dos setores mais importante do setor econômico. Não produziam nada. Viviam de subvenções sobre o trabalho dos outros. Em troca destes pagamentos, ofereciam orações e outros gestos sagrados pelo bem estar da comunidade (DUBY, 1980, p. 68-69).

Assim, promoveu-se uma nova interpretação da *Regra*. Preocupados com a degradação espiritual, os monges cluniacenses que ali viviam deveriam se comprometer em cumprir estritamente as normas beneditinas. Para realizar as mudanças e renovar a disciplina monástica, precisavam se libertar das tarefas domésticas, só assim teriam mais tempo livre para se dedicar à liturgia, às orações e às súplicas.

Cluny tornou-se conhecido e o movimento de reforma por ele inaugurado desencadeou uma renovação no interior dos demais mosteiros, a qual representou, de fato, a expansão cluniacense: qualquer mosteiro que solicitasse uma reforma deveria ser incorporado à abadia de Cluny. Com isso as congregações e o número de monges multiplicaram-se. Assim, os cluniacenses tornaram-se ricos, aumentaram seus ganhos, tiveram muito dinheiro disponível e adquiriram muitas terras.

Segundo Duby, uma parte da riqueza foi utilizada para embelezar a Igreja, pois a casa de Deus deveria ser semelhante à luz exuberante no céu. As despesas nos mosteiros aumentaram consideravelmente, pois era preciso assegurar conforto, boa alimentação e vestes mais requintadas para os monges.

Era imperativo exaltar a glória de Deus e assim conferir maior esplendor à liturgia; reconstruir os santuários e decorá-los profusamente; instalar os monges com um grau de conforto que os tornasse perfeitamente disponíveis para o Ofício Divino e que patenteasse sua superioridade sobre os vários 'estados' (status) do mundo. Era-lhes servido abundante alimento de grande qualidade. As suas vestes eram renovadas anualmente. O trabalho manual prescrito pela regra foi reduzido a tarefas totalmente simbólicas nas cozinhas. Os monges viviam como senhores: quando viajava, o abade aparecia em público escoltado, como um governante, por um séquito a cavalo (DUBY, 1980, p. 232).

A partir de então, os monges formavam uma congregação e deveriam se comprometer a cumprir as normas beneditinas, entre elas, eleger livremente seu abade. Até então o abade muitas vezes era indicado pelos senhores feudais e interferiam na vida dos mosteiros que ficavam em seus domínios. Essa autonomia desobrigava os Cluniacenses a se submeter à jurisdição de qualquer poder terreno, príncipe secular, conde ou bispo.

Segundo Duby, em 1024, o papado estendeu a isenção de toda a jurisdição episcopal, ou seja, em todos os priorados da congregação de Cluny, e a

autoridade máxima passou a ser exercida pelo abade (1980, p.164). Ele dirigia, então, todos os mosteiros que solicitavam a reforma. Com essa expansão, naturalmente, as despesas também aumentaram. Para mantê-las e assegurá-las, muitas doações e dinheiro foram necessários. Era comum grandes senhores e reis emprestarem dinheiro e fazerem generosas doações para sustentar os mosteiros e Igrejas, pois essa ajuda tinha um significado religioso: “todos tinham de servir a Deus para a sua própria salvação e para a salvação das pessoas sob a sua protecção”(DUBY, 1980, p. 249) Ao consagrar sua riqueza ao serviço de Deus, os grandes senhores recebiam em troca orações.

Em 1088, chegou-se a construir a maior Igreja de toda cristandade latina: “para fornecer os refeitórios, faziam-se cada vez mais compras. Cerca de 1122, menos de um quarto do consumo de Cluny era produzido nas suas terras. Despendia muito dinheiro em pão e vinho” (DUBY, 1980 p.232). Para sustentar os gastos dessa imensa abadia, era necessário comprar provisões dos agricultores e isto estimulou a produção local. Os camponeses prosperavam vendendo sua mercadoria para os monges e também trabalhando nas obras de construção da imensa Igreja.

O atendimento às necessidades dos mosteiros propiciou a circulação do dinheiro: “causavam a infiltração de moeda numa comunidade essencialmente camponesa, através dos pagamentos aos carregadores, mineiros e grupos de trabalhadores à peça empregados na construção da igreja, e pela compra de provisões” (DUBY, 1980, p. 233) O Ocidente medieval viu-se coberto de Igrejas por toda parte. Os camponeses podiam ganhar dinheiro, pois recebiam pagamento de acordo com os serviços prestados. O trabalho dos camponeses passou a ser explorado de outra forma. Lentamente, a agricultura prosperou e a produção abriu-se à circulação monetária. As trocas comerciais incentivaram o surgimento das cidades. Todos esses fatos, conjuntamente, conduziram o homem a uma profunda mudança de comportamento. Ele procurava produzir e comercializar cada vez mais.

A riqueza de Cluny impulsionou a economia, mas em contrapartida essa riqueza provocou uma crise nos valores morais da Igreja e do próprio cristianismo. Foram surgindo muitas críticas a ponto de ela ser acusada de corrupção, luxo, opulência e degeneração.

Com o enriquecimento, os mosteiros esqueceram o princípio da ordem beneditina que eram a obediência, a pobreza, a humildade e o trabalho manual. Os monges passaram a viver das rendas e das doações dos homens de posse, os quais, por sua vez, doavam suas riquezas aos mosteiros para que os monges rezassem por sua alma. Duby assevera que os servos de Deus estavam preocupados, em demasia, com os bens materiais (1980, p.182).

Foi, pois, nesse cenário contraditório de fortalecimento e de gradativa corrupção dos austeros costumes dos beneditinos que surgiram os escritos de Rosvita, cujos poemas e peças foram inspirados em histórias de natureza

hagiográfica do século IV e V. Ou seja, é nesse contexto de crítica à riqueza e à opulência que predominava nos mosteiros que suas obras adquirem sentido. É interessante fornecer um quadro do desvirtuamento dos mosteiros em relação à proposta inicial, o papel que eles tiveram na formação dos homens e na construção da sociedade do século X. É neste sentido que está inserida a atuação reformadora de Rosvita.

Reafirmando, foi no interior desse movimento de reação à riqueza que a obra de Rosvita se inseriu. Seus escritos chamavam a atenção para o abandono das coisas terrenas, da riqueza, do luxo e da opulência. Esses vícios, segundo os valores cristãos, degeneravam a alma. Por isso Rosvita, enquanto educadora, tinha uma proposta pedagógica de vida.

De um lado, ela se antecipou aos Cistercienses⁶ e, de outro lado, recuperou os princípios defendidos por Bento de Núrsia, ensinando que os fiéis deveriam retornar aos hábitos do primeiro momento do cristianismo, à vida pobre; ou seja, viver como Cristo, como os Apóstolos. Tal como Bento de Núrcia, ela lutou contra o estilo de vida de muitos fiéis. Assim como ele, para recuperar conceitos doutrinários cristãos, ela estabeleceu normas, valores e regras de comportamento para uma nova forma de sociedade que, em meio à crise de valores do século X, estava emergindo.

Os escritos da canonisa foram um exemplo da importância que os mosteiros exerceram na educação e na formação dos homens durante a primeira fase da Idade Média. Foram esses locais que possibilitaram o desenvolvimento da escrita, da leitura, da reflexão, além do trabalho e da oração. Os monges submetidos a uma regra de vida coletiva desempenharam um importante papel nos mosteiros durante o medievo. O estudo da Sagrada Escritura e dos clássicos greco-latinos, por um lado, e a firmeza das regras de comportamento, por outro, tornaram os mosteiros medievais, especialmente o de Bento de Núrsia e de Cluny, em verdadeiros espaços educativos.

As diferentes interpretações dadas à regra beneditina, no decorrer dos séculos V ao XI, foram resultantes das transformações sociais ocorridas em cada momento histórico e exerceram influência na vida dos homens.

REFERÊNCIAS

BLOCH, M. *A sociedade Feudal*. Trad. Liz Silva. Lisboa: Edições 70, 1987.
CAMBI F. *História da Pedagogia*. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora Unesp, 1999.

⁶ É nesse contexto também que, muito tempo depois, vai adquirir sentido a Reforma de Cister. São Bernardo (1090-1153), um dos maiores pregadores cistercienses do seu tempo, fez uma crítica rígida e austera aos costumes corrompidos de Cluny. A expansão e o enriquecimento dessa ordem tinha provocado a decadência moral. Esses fatos despertaram a ira de muitos eclesiásticos que propuseram o regresso às origens da Regra de São Bento, a partir do movimento cisterciense. “Os cistercienses rejeitavam as atitudes senhoriais de Cluny, recusavam-se a viver de rendas ou do trabalho de outros. Possuíam apenas terra - mas não tinham servos, reideiros, moinhos ou dízimas – e trabalhavam-nas eles próprios” (DUBY, 1980, p. 235).

- DUBY, G. *As três ordens ou o imaginário do Feudalismo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1982.
- DUBY, G. *Guerreiros e Camponeses. Os primórdios do crescimento europeu do século VII ao século XII*. Lisboa: Editorial Estampa, 1980.
- LÓPEZ, A.J.P. *Dramas Rosvita de Gandersheim*. Madrid: Ediciones Akal, S.A., 2003 p.7- 48.
- OLIVEIRA, T. *Escolástica*. São Paulo: Editora Mandruvá, 2005.
- REGRA DE SÃO BENTO. Petrópolis: Vozes, 1993.
- ROSVITA, G. *Caída y conversión de María, sobrina del eremita Abraham*. In: LÓPEZ, A.J.P. *Dramas Rosvita de Gandersheim*. Madrid: Ediciones Akal, S.A., 2003 p.77-108.

DA NECESSIDADE DA FÉ EM SANTO AGOSTINHO*BUSATTO, Liliam Vitória (PIBIC/CNPQ/UEM)*

Para os romanos a *Fides* estava ligada ou era entendida como uma espécie de sentimento; talvez pudesse ser identificada com a honra que ‘garantia’ os pactos que o Império firmava com os povos conquistados. Ora, a honra tem grande valor numa relação entre conquistados e conquistadores, a ponto de, “mesmo na época dos Césares, continuar a ser o cimento do império romano e característica distintiva do seu modo de estar no mundo”⁷. Assim, a *Fides* tornou-se algo tão indispensável e de tamanha importância para os romanos, que foram erguidos templos em sua homenagem. Entre os gregos, como se verifica por exemplo nas obras de Platão⁸, *pistis* seria como que uma faculdade sensível, ligada a *doxa* (opinião), assemelhando-se a um processo mental. Contudo, a fé que fundamentou o cristianismo notoriamente possuía valores ou conteúdos muito superiores. Entre algumas de suas conseqüências há, por exemplo, o surgimento de uma filosofia própria, mudanças de atitudes como o perdão (pouco praticado numa relação de conquista), a contemplação (objetivo de todo aquele que se convertia a está ‘nova’ fé).

Entre os pensadores que lançaram as bases da filosofia cristã, investigaremos Santo Agostinho, mestre importante da patrística latina, para que verifiquemos o que entendia como fé e qual a necessidade da fé na vida do homem neste período.

Jean Pépin aponta “a imensa dívida que o cristianismo dos primeiros séculos contraiu com a filosofia grega”⁹. Na obra do apóstolo Paulo de Tarso verifica-se que existe grande influência da cultura helênica e duas atitudes com relação a ela: “de abertura e de fecho, e que, tanto pelo seu prestígio como pela sua antigüidade, serve de exemplo para toda a tradição posterior.”¹⁰ Talvez isso explique, em parte, como daquele grupo de simples galileus escolhidos por Cristo surgiu um movimento tão forte que estruturou as bases, senão sociais mas morais, de toda a civilização ocidental. Porém a fé que uniu, desde o pequeno grupo até reis, sábios e outros inúmeros adeptos, bem como as discussões relevantes desta fé, a filosofia grega não foi capaz de explicar¹¹. Assim poder-se-ia dizer que se houve uma dívida com a cultura helênica, houve um pagamento através da filosofia cristã.

Ademais, em sua constituição o cristianismo não tinha “a missão de propor uma filosofia ao mundo”¹², e sim, um ideal compreensível para qualquer

⁷ Pereira, Maria HR, *Estudos da história da cultura clássica*, p. 326

⁸ Platão, *A República*, VII, 517

⁹ Pépin, J., Helenismo e cristianismo, Chatelet, in: *História da filosofia—De Platão a São Tomás de Aquino*, p. 163

¹⁰ idem, ibidem

¹¹ “Quanto aos deuses, não posso saber se existem nem se não existem nem qual possa ser a sua forma; pois muitos são os impedimentos para sabê-lo: a obscuridade do problema e a brevidade da vida do homem” Protágoras, fr. 4, em diógenes Laércio, IX, 51 e em Eusébio, *Proep. ev.*,3,7. In: Mondolfo, R. *O pensamento antigo*, p.144, § 5.

¹² BOEHNER, P. e GILSON, E, *História da filosofia cristã*, p.13

homem: o amor a Deus e ao próximo. O cristianismo tinha por missão anunciar que o homem, feito imagem de Deus é: “filho da luz”¹³, ou seja, a luz é o princípio da criação e está presente no interior do homem como “efeito de Deus em nós”¹⁴. Ocorre que o homem desligou-se de Deus ao cometer o pecado, fato que o impediu de retornar à Deus. Por esta razão, Deus, o criador de todas as coisas, revela-se ao homem firmando com este uma aliança realizada através do Cristo, seu filho único, e “*por Cristo, com Cristo e em Cristo*”¹⁵, o homem é restaurado e retoma a condição de co-herdeiro de um reino que não é deste mundo e que durará para sempre, contudo o homem tem a liberdade de aceitar ou não.

Para aceitação desta mensagem é preciso deixar-se ‘contagiar’ pela graça e, depois, buscar o entendimento desta em seu próprio interior, como um início (princípio) do *bem* que só será alcançado (contemplado) com o amadurecimento da fé.

Importa notar, que desde seu início, ainda em um “cristianismo em formação”, Clemente de Alexandria (150?-214)¹⁶, filósofo convertido, escreve o seguinte: “só pela fé se poderia alcançar o que é o princípio do universo”¹⁷, mas destaca: “esta fé não é própria do homem, ela provém da graça”¹⁸, isto é, a providência divina dá ao homem a razão para que ele ‘prepare-se’ para “a perfeição que se obtém por Cristo”¹⁹. Eis, portanto, um sinal de que a fé e seu papel na vida do homem vai sendo refeita com o surgimento desta nova doutrina, ou seja, sofre mudanças que poderíamos entender como uma elevação positiva do conceito fé. Foi com Santo Agostinho que isto ficou claramente definido.

Com Bispo de Hipona se descobre um “novo homem”, capaz de perceber em seu próprio interior as leis divinas ou idéias divinas²⁰. Penetrar neste ‘mundo’ interior é descobrir a natureza humana e perceber que, por causa do pecado, o homem está impedido de realizar a finalidade para a qual foi criado. É preciso restaurá-lo, ‘curá-lo’. A fé será como que o remédio que cura, ou pelo menos, ameniza as dores deste homem (“Assim acontecia a saúde de minha alma, não

¹³ S. Paulo, *Bíblia de Jerusalém*, in: Epístola aos Efésios 5, 8: “outrora éreis trevas, mas agora sois luz no Senhor: andai como filhos da luz”. No prólogo do Evangelho de S. João, o Logos (Verbo) é luz que “ilumina todo o homem”(Ev. S. João 1,9).

¹⁴ Basevi, C., Introdução. In: Sto. Agostinho, *Por que crer?*, p. 67

¹⁵ Palavras proclamadas durante determinada celebração da Igreja Católica e são chamadas de “grande ofertório”. O objetivo é ressaltar que o sacrifício de Cristo (Eucaristia) também é “sacrifício de louvor que a Igreja canta a glória de Deus em toda a criação, e só é possível através de Cristo.” Cf. *Cat. da Igreja Católica*, § 1361

¹⁶ Autor da obra *Strómata*, “que de amplitude incomparável para sua época apresenta a estrutura do ato de fé”. Cf. Hamman, A, *Os Padres da Igreja*, p.83. Ver também p.84: “Clemente situa questões dentro de uma óptica cristã, esclarecendo-a por meio da fé.”

¹⁷ Clemente de Alexandria, *o Pedagogo*, II; IV, 105 “Así que por la fe se puede alcanzar lo que es el principio del universo”

¹⁸ Idem, “la fe es una gracia”

¹⁹ Idem, VI; XVII,114 “la filosofia fue dada por la divina Providencia para preparar a la perfección que se obtiene por Cristo”

²⁰ “Dentre as doutrinas de Agostinho que tiveram um eco especialmente forte no pensamento medieval figura das idéias divinas”- Grabmann, Martin, *A questão de idéias de Santo Agostinho: seu significado e sua repercussão medieval*. In: Cadernos de trabalho CEPAME 1993, II (1): 29-41).

podia curar-me, senão crendo”²¹). Contudo, este processo de cura, deve ser desejado e ocorrer de forma crescente, só encerrando quando o homem, livre de tamanho mal, conseguir enxergar Deus.

Ora, não se deseja conhecer aquilo que não se ama e não se pode amar aquilo que se desconhece completamente. Por esta razão é que, para Agostinho, sempre houve no homem vestígios de Deus, porém apenas “mediante um ato consciente de interiorização, no qual a razão toma consciência da presença de Deus”²², é que se pode perceber as verdades que a fé inicialmente apresentava e chegar ao fim último do homem: a visão salvífica.

A procura se inicia partindo de uma fé pura (simples, singela) e ao mesmo tempo que esta fé amadurece, “proporciona à razão a firmeza e esperança de alcançar a inteligência daquilo que aparentemente foge à racionalidade”²³. Desta forma a fé é que guia a razão para que ela não tome, de forma análoga, as imagens temporais que produz como autêntica realidade de Deus: eis, a *necessidade da fé*. Conforme nos mostra Claudio Basevi, “para Santo Agostinho o pensamento descobre a presença íntima de Deus em nós, mas nela não crê, a encontra”²⁴, então não conhecemos Deus exatamente, apenas seus efeitos e isto não é Deus: “conhecemos a Deus porque Deus é, e não Deus é porque o conhecemos”²⁵. Para melhor esclarecer: a fé auxilia que o conhecimento perceba que há algo superior, o inacessível, bem como, verdades imutáveis que são daquela forma e que apenas cabe ao homem aceitar, mas nem por isso deve ser deixado de buscar, ao contrário, deve tornar-se ‘deleite’ para o homem que as percebe. Pois, o novo homem não deseja domínio total e sabedoria plena, sabe que isto pertence a Deus, apenas os ‘soberbos’ acreditam tudo conhecer, o que torna, a soberba, característica oposta as que devem existir no novo homem.

No *Sermão 43*, Santo Agostinho, valendo-se da passagem do Livro de Isaías: ‘Se não crerdes, não entenderéis’²⁶ trata da necessidade da fé. Esta passagem do Antigo Testamento retrata que o povo de Israel dava maior valor em ser o povo escolhido por Deus do que a própria existência de Deus. Então pensavam bastar ser israelita para obter o penhor de salvação. Por isso, logo no início do sermão Santo Agostinho alerta: “Evitemos, sem cessar, de gloriarmo-nos de que a fé é algo que depende de nós (...) pois *o que você tem que não o tenha recebido?*”²⁷, ou seja, aquele que tem fé compreende que Deus existe e dá ao homem, mais uma das suas criaturas, dons mais elevados do que a todas as outras criaturas, entre estes dons está a fé. Então poderíamos concluir que

²¹ Sto. Agostinho, *Confissões*, VI, 4

²² Boehner, P. e Gilson, E, *História da filosofia cristã*, p.164

²³ Novaes, Moacir, *Nota sobre o problema da universalidade em Agostinho, do ponto de vista da relação entre fé e razão*, p.43.

²⁴ Basevi, C. , Introdução. In: Sto. Agostinho, *Por que crer?*, 67: “Para San Agustín el pensamiento descubre la presencia íntima de Dios en nosotros, pero no la crea, la encuentra.”

²⁵ idem, ibidem: “conocemos a Dios porque Dios es, y no Dios es porque le conocemos”

²⁶ Livro do profeta Isaías 7,9, in: *Bíblia de Jerusalém*.

²⁷ Sto. Agostinho, *Sermão 43*, § 2: “Nec de ipsa fide tamen ita gloriandum est, quasi aliquid nos possimus. (...) quam si habes, profecto accepisti. *Quid enim habes, quod non accepisti?*”

Santo Agostinho apresenta a fé como sendo um dom, mas a seqüência deste mesmo parágrafo desmentiria tal afirmação. Cito Agostinho: “Eu não posso elogiar dignamente a fé, mas os fiéis podem vislumbrar sua excelência”²⁸

Ocorre também que o homem, embora beneficiado por Deus com inúmeros dons, mais que qualquer outra criatura se ‘deformou’ e somente o criador poderá restaurá-lo. Assim Deus dá a fé ao homem não por mérito, mas para que ele perceba que para atingir a finalidade para o qual foi criado (contemplar Deus), deve, necessariamente, crer em Deus. Porém há uma questão em aberto: embora sabendo que para entender é preciso crer, por que nem todo homem quer crer?

Para Santo Agostinho, a solução desta questão está ligada a virtude. O homem não poderá verdadeiramente crer, se não cultivar a maior das virtudes: a humildade. Por isso, o homem deve ser humilde (ser virtuoso), compreender que *recebeu* a fé e deve deixar que ela o guie, unindo-a aos outros dons que também recebeu. Assim, tornar-se-á sábio dentro de sua condição de criatura, e, humildemente, valer-se-á de sua fé para atingir a sabedoria plena, já que consta nas escrituras: “tudo é possível àquele que crê”²⁹, e pode-se verificar aqui, a grande importância dada a fé por Santo Agostinho.

Contudo, para alcançar a definição do que é fé para o mestre de Hipona talvez deva-se responder antes a seguinte pergunta: tendo elevado grau de importância, a fé apenas prepararia o fiel para a contemplação, ou é um elemento indispensável, e portanto sempre presente, mesmo àquele que alcançou a visão salvífica e então tudo conhece? Ainda assim, deveria este homem *necessariamente* crêr? Investigar tal questão é nossa intenção em um trabalho posterior.

Por enquanto, apenas pode-se apontar que, ligando àquilo que a raiz da palavra fé apresentou no início (para os romanos honra, para os gregos opinião, ou forma simples de conhecimento) aos apontamentos de Agostinho, não houve uma transformação no conceito fé, e sim um refinamento.

Contudo, se considerarmos que acréscimo de elementos levam a uma transformação, então houve transformação sim, no conceito fé com o cristianismo, já que a fé cristã exige mais elementos que honra ou opinião. E de tudo o que destacamos sobre a fé cristã em Santo Agostinho, falta-nos, e é indispensável, destacarmos a caridade. Em brevíssima conta, a caridade é a execução prática das palavras ‘amar a Deus e ao próximo’. Cito a interpretação de Gilson sobre a caridade em Santo Agostinho:

A caridade deve dominar a vida moral. Corretamente interpretada, a fórmula “Dilige et quod vis fac” só admite um sentido: se amas de verdade, não poderás deixar de fazer o bem. Quem diz caridade, diz amor; quem diz amor

²⁸ Idem, § 2: “Laus fidei explicari a me nullo modo potest, sed a fidelibus cogitari potest”

²⁹ Idem, § 9: “si potes credere, omnia possibilia sunt credenti”, cf. Ev. Marcos 9,23

diz vontade; quem diz vontade, diz atividade. Assim o amor, por sua mesma natureza, tende a traduzir-se em atos.”³⁰.

Portanto, compreende-se que o homem que tem fé é sábio, virtuoso e pratica atos que refletem exatamente esta fé. Este pensamento formou a base de todo o pensamento medieval e foi tornando a fé, regra de vida. Isto é facilmente observado, por exemplo, na obra de Santo Anselmo de Cantuária (1033-1109) que viveu ‘segundo a fé’ e, para quem a fé “não é uma nobre ociosa. É estudiosa, ativa. É a fé em busca de inteligência: ‘*fides quaerens intellectum*’, tal é o primeiro título do *Proslogion*”³¹, uma de suas obras mais conhecidas por conter o argumento único da prova da existência de Deus.

Concluindo, em Santo Agostinho, a fé é compreendida como algo tão íntimo a vida do homem que torna-se impossível retirar, ‘pinçar para fora’ e examinar o puro conceito fé, pois os atributos dado a ela, pelo filósofo, são inúmeros. É difícil apontar até mesmo se as modificações ocorreram naquilo que entendia-se por fé ou ocorreram no próprio homem; ou se é possível desvincular vida e fé, já que para retratar a fé, é preciso retratar o homem. O que sabemos com certeza, é que com o surgimento do cristianismo surge também o homem de fé, tamanha é a vibração que há, por exemplo, no texto escrito por um homem como o mestre de Hipona, que pôs sua inteligência a serviço da fé e que viveu em função de sua fé. Que acreditou que o objeto de sua crença e investigação era também a indispensável razão pela qual deveria viver, embora tenha previsto que isto também é igualmente difícil de ser compreendido com exatidão, a não ser por aqueles que já possuem:

Daí-me um homem apaixonado: ele saberá o que quero dizer. Daí-me aquele que anseia; daí-me aquele que tem fome; daí-me o que está distante neste deserto, o que está sedento e suspira pela fonte da pátria eterna. Daí-me esse tipo de homem, e ele saberá o que quero dizer. Mas se eu falar com um homem frio, ele simplesmente não saberá do que estou falando.³²

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Sto., *Sermo 43. Creer para entender*. Madrid: Bac, 1953
AGOSTINHO, Sto., *Por que crer?*. Introdução e notas Cláudio Basevi, Luis Felipe Bausá e Alberto Clavería, [2ª ed.]. Pamplona: EUNSA, 1980, 303p
BOLHNER, P.; GILSON, E., *História da Filosofia Cristã*. Trad. Raimundo Vier. [8ª ed.]. Petrópolis: Editora Vozes, 2003. 582p
GILSON, E. A filosofia no século XI. In: *A Filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. [1ª ed.]. São Paulo: Martins Fontes, 1995. [cap. IV], [p. 281-313]. 949p
JEAUNEU, E. Santo Anselmo. In: *História Breve da filosofia medieval*. Lisboa: Editorial Verbo, 1968. [cáp. II], [p. 53-58]. 142p

³⁰ Boehner, P. e Gilson, E., *História da filosofia cristã*, p.191

³¹ Jeaneu, E. Santo Anselmo. In: *História Breve da filosofia medieval*, p. 54

³² Sto. Agostinho, *Tract. in Joh 26,4*, in: Brown, P., *Santo Agostinho, uma biografia*, p. 466

- NOVAES, M. Nota sobre o problema da universalidade em Agostinho, do ponto de vista da relação entre fé e razão. *Cad. Hist. Fil. Ci*, Campinas, Série 3, v. 7, n. 2, [p. 31-54], jul. dez. 1997
- MARTINES, PR. Agostinho e Anselmo: a relação entre fé e inteligência. In: ATAS DA III JORNADA DE ESTUDOS ANTIGOS E MEDIEVAIS, PLATÃO, *A República*, introdução, tradução e notas Maria Helena da Rocha Pereira, 8ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984. Livro VII
- HAMMAN, A., *Os padres da Igreja*, São Paulo: Edições Paulinas, 1980. [cáp.III], [p.201-210]. 290p
- MONDOLFO, R., *O pensamento antigo*, in: História da Filosofia Grego-romana. SP: Editora Mestre Jou [livro II], [cáp. I , 5], [p. 144-145]
- PÉPIN, J., Helenismo e cristianismo, in: Châtelet, F., *História da Filosofia*, trad.: Afonso Casais Ribeiro, Linda Xavier e Manuel L. Agostinho, Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1995, [cáp. V], [157-193]
- FERNANDES, C., Clemente de Alexandria – Filosofia Patristica. In: *Los Filósofos Medievales*, Madrid: La Editorial Catolica SA, 1979, [p.56-69]
- PEREIRA, Maria H. R., *Estudos de história da cultura clássica*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian [p.320-326]
- GRABMANN, B., A quæstio de ideis de Santo Agostinho: seu significado e sua repercussão medieval. In: Cadernos de trabalho CEPAME, 1993, II (1), [p.29-41]
- Bíblia de Jerusalém*, SP: Paulus, 2002
- Catecismo da Igreja Católica*, SP: Loyola, 2000
- BROWN, P., Fundatíssima Fides. In: *Santo Agostinho, uma biografia*, trad.: Vera Ribeiro, Rio de Janeiro: Record, 2005, [cáp. 31], [458-468]

O PROBLEMA ANTROPOLÓGICO EM O NOME DA ROSA*

CAPORALINI, José Beluci (DCS/UEM)

Acreditar é monótono; duvidar é apaixonante. (Sir Conan Doyle) O diabo não é o príncipe da matéria, o diabo é a arrogância de espírito, é a fé sem sorriso, a verdade que não é nunca presa da dúvida. (O nome da rosa, p. 536)

Introdução

Há já vários anos o escritor e pensador italiano Umberto Eco (1932-) publicou um livro de grande impacto no meio intelectual, intitulado *O nome da rosa*.³³ Neste romance ele aborda uma série de aspectos, e de temas com pluralidade de significados, com cultura, domínio e erudição bem peculiares e profundos. Este livro, devido à sua profundidade temática e conceitual, presta-se a uma série de grandes e de diversas abordagens e leituras hermenêuticas: medievalista, crítico-literária, semiótico-textual, ético-religiosa, sociológica, histórico-literária, filosófica, etc. Como há no livro de Eco múltiplas cosmovisões, pode-se, então, ter validamente uma cosmovisão antropológica. Aqui se procura fazer uma leitura antropológica, a partir da filosofia, ainda que outros aspectos interpretativos também sejam levados em consideração. No que se segue procura-se ver como se articulam e se encaixam alguns dos possíveis significados a respeito do ser humano e de sua existência neste importante escrito.

1. O Contexto Histórico

Dos séculos XI ao XV na Idade Média, ocorreu a desintegração do feudalismo e o começo do que viria a ser o capitalismo na Europa Ocidental. Ocorreram assim, nesse período, transformações na esfera econômica, crescimento do comércio monetário, social, projeção da burguesia e sua aliança com o rei, na política, sementes dos futuros Estados europeus e respectivas línguas nacionais, a formação das monarquias nacionais representadas pelos reis absolutistas, e até religiosas, que culminarão com o cisma do Ocidente, através do protestantismo iniciado por Martinho Lutero na Alemanha em 1517.

Em 1327, data dos eventos da Abadia, a Igreja estava em grande crise. O papado fora transferido à força para Avignon. O Papa Bonifácio VIII foi preso e humilhado, tendo morrido logo em seguida. Bento XII, seu sucessor, teve morte misteriosa. O papado caiu em desprestígio e favoreceu o aparecimento de inúmeras heresias e movimentos sectários, como: Espirituais, Fraticelli, Patarinos, Arnaldistas, Dolcinianos ou Pseudo-Apóstolos, Begardos, Irmãos do Livre espírito, Flagelantes, Guelfos, Gibelinos, Zelantes, etc. O Papa João XXII, famoso por sua habilidade financeira, combateu-os energicamente, bem como

³³ A tradução que aqui se segue é a seguinte: Umberto Eco. *O nome da rosa*. Trad. de Aurora Bernardini e Homero Freitas de Andrade. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

processou e condenou Mestre Eckhart, Guilherme de Ockham, Marsílio de Pádua e Jean de Jundun, por suas teses antipapais e heréticas.³⁴

Posteriormente, irá destacar-se no campo cultural o movimento renascentista que surgiu em Florença no século XIV e se propagou pela Itália e Europa, entre os séculos XV e XVI. O Renascimento enquanto movimento cultural resgatou da Antigüidade greco-romana os valores antropocêntricos e racionais, que, adaptados ao período, entraram em choque com o teocentrismo e o dogmatismo medievais sustentados pela Igreja Católica de então.³⁵

2. O Tema

O nome da rosa é o primeiro romance de Umberto Eco e cuja temática passa-se no século XIV, no outono de 1327 e relata eventos ocorridos em uma majestosa Abadia ao pé de montanhas nevadas do norte da Itália.

Os personagens principais são Guilherme de Baskerville, franciscano inglês e antigo inquisidor, pessoa dotada de grande cultura filosófica e teológica. Aqui, claro está já se pode ver a presença de Sir Arthur Conan Doyle (1859-1930) e o seu personagem mundialmente conhecido: Sherlock Holmes.

Aliás, a própria pessoa de Guilherme de Baskerville, pela descrição que Eco faz ao longo do livro, como uma pessoa de grande capacidade dedutiva, humilde, com grande vontade de descobrir a verdade e conhecer faz sim pensar no detetive inglês. Mais. O detetive inglês vem do Condado de Baskerville que empresta seu nome ao título da obra *O mastim dos Baskerville*, de Sir Conan Doyle.³⁶

O outro personagem é o fiel companheiro de Guilherme, o noviço Adso de Melk, o qual na velhice contará os eventos acontecidos muitos anos antes na Abadia os quais foram vivenciados por ele ao lado de seu mestre. Adso, é

³⁴ Cf. Orlando Fedeli, em seu artigo publicado em

[http://www.montfort.org.br/index.php?secao=cadernos&&subsecao=religiao&artigo=labirintos12\(=br](http://www.montfort.org.br/index.php?secao=cadernos&&subsecao=religiao&artigo=labirintos12(=br)
a Mestre Eckhart, dominicano e filósofo místico alemão (1260-1327). Guilherme de Ockham, 1298-1349, teólogo e filósofo nominalista inglês. Marsílio de Pádua, teólogo e filósofo político italiano, 1275-1343. Defendia o domínio do Estado sobre a Igreja. Jean de Jundun, +1328, colaborador de Marsílio de Pádua. Foi um destacado averroísta.

³⁵ *Apud* o autor do Site Historianet – A Nossa História. Para uma visão mais detalhada, a respeito, veja-se J.M. Roberts, *History of the World*, Cap. 10, Europe: the first revolution. New York: Oxford University Press, 1993. Também, Edward McNall Burns, *História da civilização ocidental*: do homem das cavernas até a bomba atômica. O drama da raça humana. Cap. 11: A civilização da Europa nos começos da Idade Média, particularmente às p. 268-275, onde o autor ressalta as sementes político-econômicas do futuro desenvolvimento da Europa Ocidental. Para o período e a temática específicos a que se refere Eco no romance veja-se *Wide as the waters*. New York: Benson Bobrick; Simon & Schuster, 2005, *apud* Millôr Fernandes. Em defesa do mensalão ou a decadência da corrupção. *Veja*, Ed. Abril, ed. 1912, ano 38, nº 27.

³⁶ *Apud* o/a autor/a do artigo *O nome della Rosa* (romanzo), no Site http://it.wikipedia.org/wiki/O_nome_Rosa_%28romanzo%29 . Cf. Antônio Ribeiro de Almeida, *O nome da rosa*, de Umberto Eco, in: <http://www.criticanarede.com/nomedarosa.html>

evidente, faz referência à figura do companheiro fiel de Sherlock Holmes, o famoso Watson.

No Abadia beneditina, situada sobre os pés de uma imponente rocha, acontecerá um encontro entre franciscanos, dominicanos e delegados papais os quais devem esclarecer alguns problemas relativos à fé.

Na Abadia, a maior do cristianismo, Guilherme e Adso visitam os lugares mais significativos, e particularmente o *scriptorium*, onde são copiados e ilustrados os manuscritos antigos; a Biblioteca, com a sua estrutura labiríntica, acessível somente ao bibliotecário e os protagonistas dos fatos, a saber: O abade Abbone, o velho místico franciscano Ubertino de Casale, o herborista Severino, o bibliotecário Malaquias e o seu vice Berengário, Venâncio, tradutor do grego, amigo do monge assassinado Adelmo, alguns jovens tradutores e escribas, o despenseiro Remígio, o servo Salvador e, por fim, um velho monge cego chamado Jorge de Burgos,³⁷ que tinha sido bibliotecário. Havia também uma jovem da vila que pedia algo para comer em troca de favores “particulares” para com alguns monges corruptos. A estes vai juntar-se o severo e cruel inquisidor Bernard Guy e os delegados papais.³⁸

Desde a chegada, Guilherme e Adso ficam sabendo da recente e misteriosa morte do jovem monge Adelmo de Otranto, miniaturista exímio. Guilherme é encarregado de desvendar o crime.³⁹

O segundo dia começa com um novo crime quando descobrem o cadáver de Venâncio de Salvemec, o tradutor de textos gregos. A atenção volta-se aos poucos para a Biblioteca.

No terceiro dia há o sumiço de Berengário, o vice-bibliotecário. Guilherme insiste na busca até descobrir o cadáver do monge dentro de uma banheira cheia de água. Há, neste dia também, a descoberta por parte de Adso, das coisas do amor, com a moça da vila.

O quarto dia é dominado pelo horror: Com efeito, há uma nova morte, a do herborista Severino. Como? Por quê? Tudo intriga Guilherme. Chegam os representantes papais.

No quinto dia começa a polarização entre os dois lados que discutem sobre a pobreza de Jesus e sobre o poder temporal da Igreja. Severino, que comentara com Guilherme sobre um estranho livro, aparece morto. Jorge de Burgos prega sobre a vinda do anticristo.

³⁷ Referência e homenagem ao grande escritor argentino Jorge Luís Borges (1899-1986).

³⁸ Autor do *Manual do inquisidor*. Sobre o interrogatório-modelo inquisitorial de Bernard Guy, no qual Eco procura sutilmente mostrar que, no fundo, inquisidor e herege, são almas gêmeas, inimigos e iguais e igualmente criminosos, veja-se Umberto Eco, op. cit., p. 422-424.

³⁹ Eco, op. cit., p. 106ss.

No sexto dia é a vez do bibliotecário Malaquias aparecer morto. Esta é a quinta morte misteriosa. As pontas dos três primeiros dedos da mão direita de Malaquias, como antes a língua de Berengário, estão escuras: é o sinal de veneno. Guilherme procura aprofundar a investigação e centra-se na Biblioteca, cuja entrada secreta descobre.

Na noite entre o sexto e o sétimo dia, Guilherme e Adso vão à Biblioteca e percebem alguém se agitando como que sufocado: era o sexto morto, precisamente o abade Abbone. Dentro do labirinto da Biblioteca encontram o velho monge Jorge de Burgos: descobre-se o triste mistério. Havia na Biblioteca o segundo livro perdido da *Poética*, de Aristóteles, mas Jorge sempre o havia escondido, impedindo a sua leitura. Jorge foi finalmente vencido, mas ele não se dá por vencido: tenta destruir o volume engolindo as páginas envenenadas (será, assim, o sétimo morto) e, em seguida, põe fogo na Biblioteca: perde-se deste modo não só o livro da *Poética* de Aristóteles, mas toda a Biblioteca. Guilherme e Adso voltam para os seus lugares de origem.⁴⁰

3. Leituras a Partir da Filosofia⁴¹

3.1. O Ambiente Filosófico Universitário

Como se mencionou antes, a ação passa-se no começo do século XIV, daí, pois, que seja bom que se recorde brevemente a situação filosófica nesse período. Ao passo que na Universidade de Paris prevalecia o Aristóteles metafísico e era descuidado o Aristóteles científico, na Universidade de Oxford, Inglaterra, centro do agostinismo franciscano, em harmonia com as tendências empiristas inglesas, o interesse se achava centrado nas investigações científicas, físicas e matemáticas. Assim os franciscanos de Oxford combinam ciência, experiência, indução, valorizando a natureza e ressaltando o misticismo

platônico-agostiniano. É uma atitude intelectual contraposta ao aristotelismo da Universidade de Paris.

A principal personagem dessa novela é Guilherme de Baskerville, inglês, franciscano e que estudou na Universidade de Oxford. Ele cita muito Roger Bacon,⁴² franciscano inglês, e este apela para a experiência: o método silogístico (baseado em Aristóteles e ensinado pela Universidade de Paris) e o da abstração não dão um conhecimento completo do Universo: segundo Roger Bacon são necessárias a observação e a experiência dos fatos naturais. A

⁴⁰ Il nome della rosa (1980). Anônimo. Riassunto in: <http://www.gstudiosolutinons.it/solutions/Universita/AgvolazioneSt...> Carmine Quaranta, artigo sem título in: <file:///C:/Documents%20and%20Settings/WinXP/Meus%20docum...>

⁴¹ A literatura é imensa: Veja-se Guillermo Fraile, *Historia de la Filosofía* II (1º): p. 345-533. Sobre a solução tomista dos Universais: Idem. Ibidem, II (2º), p. 251,313,368,372,525. Philotheus Boehner e Etienne Gilson. *História da Filosofia Cristã*, p. 250-530. José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, vol. IV, voz Universal. Orlando Fedeli, art. cit. Nicola Abbagnano, *Diccionario de Filosofía*, vozes Universais, Disputa dos e Universal, etc.

⁴² Teólogo e filósofo franciscano inglês, 1214-1294. A sua obra exige que se dê experiência no tratamento da Natureza. Aprender através da experiência não significa contrapor-se à fé, segundo ele.

autoridade, em filosofia, faz o filósofo crer, mas não o faz compreender a natureza das coisas nas quais crê. A razão completa a autoridade sobre este ponto, mas não lhe faz distinguir o verdadeiro do falso. Somente a experiência, que confirma e verifica a verdade, é capaz de dar-lhe a verdadeira demonstração.

Outro que é citado é Guilherme de Ockham, franciscano inglês e formado em Oxford. Para Ockham só o individual é real e assim o conhecimento verdadeiro e concreto é o que diz respeito ao singular. Para Ockham o conhecimento conceitual ou abstrato, próprio do universal, é confuso e indeterminado; capta só os caracteres comuns aos vários objetos e deixa escapar o que tem de particular e que os distingue, ou seja, a realidade. O verdadeiro conhecimento é o intuitivo, que capta claramente a ordem concreta na percepção sensível, diz Ockham. Ockham, sempre foi hostil ao aristotelismo ensinado em Paris.

O que está em questão, filosoficamente, no livro *O nome da rosa* é a célebre discussão dos Universais. Esta doutrina, em síntese, afirmava o seguinte:

-O Realismo Filosófico: vem de Parmênides e Heráclito. Adquire um alcance fundamental para Platão e seguidores para os quais os Universais teriam existência real fora da mente, na Idéia. Esta é perfeita; a coisa, que dela participa ou a imita, é imperfeita.

- O Nominalismo: Roscelin, Abelardo, Ockham, filósofos medievais, afirmavam que os Universais são meros nomes. É a postura de Frei Guilherme de Baskerville-Umberto Eco nesta obra. A única realidade é a coisa individual. Negavam que houvesse uma realidade que correspondesse a um conceito universal, que só existiria na mente.

- O Realismo Moderado: o Universal nem é um mero nome como afirmavam os nominalistas, nem tem existência num mundo imaterial de puras idéias, como diziam os platônicos e como queriam os gnósticos. Esta posição era defendida por São Tomás e adotada pela Igreja. Eco praticamente a ignora. Cada uma destas posições filosóficas podia ter sérios desdobramentos teológicos, alguns considerados heréticos, e que não são objeto de análise deste artigo.⁴³

4. O Livro

É um romance metafísico de investigação, fundamentado sobre um jogo de encaixes paródicos e labirínticos, disfarces, citações, paráfrases e relações intertextuais; dele Eco extraiu uma trama custosa, ilustrativa do grande espetáculo que funciona: mostra muito e diz algo sobre o fundo de uma Idade Média gótica mais que românica, com um ressaibo de anticlericalismo tosco que trai, esquematizando, a culta ironia do autor.

O livro de Umberto Eco tem um estilo policial atraente e chama a atenção do leitor. Os fatos neles narrados ocorrem na última semana de novembro de

⁴³ Veja-se a nota 9, para os aspectos filosóficos.

1327, numa Abadia da Itália Medieval, situada imaginariamente entre o Piemonte, a Perúgia e a França.

Há nessa Abadia a morte de sete monges em sete dias e cada morte do modo mais incrível e horrível e esse é o motor responsável pelo desenvolvimento da ação.

Eco, sutilissimamente atribui a narração da obra a um suposto monge, Adso de Melk, que na juventude teria presenciado os acontecimentos. Eco procura fazer do livro uma crônica erudita da vida religiosa e política no século XIV, com um relato interessante de movimentos heréticos.⁴⁴

Afinal, o que é esse livro? O que diz? Que trama religiosa é essa?

Podem-se ter várias respostas

1ª Poderia ser a revelação de uma ótica de um tempo místico, a Idade Média, tantas vezes desconhecida pelo homem moderno;

2ª Ou poderia ser uma parábola sobre a Igreja Medieval e atual;

3ª Ou poderia ser uma parábola sobre a Itália contemporânea;

4ª Ou poderia ser ainda uma parábola para o tempo atual;

5ª Ou poderia ser uma parábola sobre a condição humana, que aqui se privilegia.

E se poderia continuar com hipóteses quase ao infinito

Já se viu que a personagem principal, Guilherme de Baskerville é inglês, franciscano e estudou na Universidade de Oxford. Que significa isso? Significa, nesse momento histórico, não aceitar uma explicação universalizadora do singular pois a verdade tinha que ser buscada gradualmente.⁴⁵ Isso significa também oposição ao aristotelismo representado pela Universidade de Paris.

E qual é o tema central do livro ou, ao menos, um dos temas centrais dele?

Um é o tema do riso, da alegria, do humor.

5. O Problema do Riso

Jorge de Burgos diz que Cristo nunca riu. Guilherme de Baskerville diz que não se pode provar isso desde os textos evangélicos somente. Daí observar para Adso de Melk que na Abadia o riso não goza de boa reputação.⁴⁶

⁴⁴ Orlando Fedeli, art. cit., oferece detalhadas e interessantes informações sobre os heréticos medievais da época em que se desenrola as ações narradas no livro.

⁴⁵ O problema da verdade é essencial para a filosofia e foi abordado de diferentes ângulos. Para Platão, por exemplo, ela só se dá aos poucos, gradualmente e após longo esforço e intensa busca. Cf. Rep. VII, Alegoria Mítica da Caverna.

⁴⁶ É óbvio que Jorge exagera demais, como sempre. O Prof. Dr. Luiz Lauand (USP) em entrevista a Gabriel Perissé *Arte de brincar e o fanatismo* afirma que: *Aristóteles fala sobre o brincar em Ética a Nicômaco, comentado por Tomás de Aquino e a conclusão a que chegam é que brincadeira é coisa séria. (...) Quem não sabe brincar "rouba" algo e o converte em deboche, algo odioso e*

Jorge diz que o riso sacode o corpo, deforma as linhas do rosto e torna o homem semelhante ao macaco. Guilherme, cheio de perspicácia e ironia faz-lhe ver que os macacos não riem, pois o riso é próprio do homem e é sinal de sua racionalidade.

Jorge diz firme que o riso é incentivo à dúvida ao que Guilherme contrapõe-lhe dizendo que às vezes é justo duvidar e que ele, Jorge, ao impugnar o riso, ri do riso, portanto Jorge também ri.

Mas por que Jorge é tão contrário assim ao riso?

Há que se entender isto direito.

Aristóteles, ou seja, Umberto Eco, no segundo livro da *Poética* teria dito supostamente que *como tínhamos prometido tratamos agora da comédia (ainda mais da sátira e do mimo) e de como suscitando o prazer do ridículo ela chegue à purificação de tal paixão; quanto tal paixão seja digna de consideração já o dissemos no livro sobre a alma,*⁴⁷ *enquanto – único dentre todos os animais – o homem é capaz de rir.*⁴⁸

Era para manter o domínio sobre a Igreja e desta sobre o mundo que o místico Jorge não admitia que os homens viessem a conhecer a filosofia do riso, que os libertaria dos últimos temores.

Na concepção de Jorge de Burgos, a Igreja tolerava o riso bruto dos simples e dos pequenos para descarregar seus humores e ambições, mas nunca o riso elevado ao nível filosófico, como o fizera Aristóteles.

*O riso libera o aldeão do medo do diabo, porque na festa dos tolos também o diabo aparece pobre e tolo, portanto controlável. Mas este livro poderia ensinar que libertar-se do medo do diabo é sabedoria. (...) este livro poderia ensinar aos doutos os artifícios argutos, e desde então ilustres, com que legitimar a inversão. Então seria transformado em operação do intelecto aquilo que no gesto irrefletido do aldeão é ainda e afortunadamente operação do ventre.*⁴⁹

ofensivo. (...) Fanático é aquele que não muda de opinião... nem de assunto. (Lei de Churchill). Aristóteles e Tomás diriam que instituições e pessoas demasiadamente "sérias" não devem ser levadas a sério... In:

<file:///C:/Documents%20and%20Settings/WinXP/Desktop/cultura2.htm> . Para mais informações vejam-se os seguintes artigos do Prof. Lauand: *Lo lúdico en los fundamentos de la cosmovisión de Tomás de Aquino*, In: <file:///C:/Documents%20and%20Settings/WinXP/Desktop/ludico.htm> , *Bom humor e brincar em S. Tomás de Aquino*, In: <file:///c:/Documents%20and%20Settings/WinXP/Desktop/bomhum> , *Nota introdutória ao Tratado sobre o brincar de Tomás*, In: <file:///C:/Documents%20and%20Settings/WinXP/Desktop/tratado.htm> , *Jesus lúdico - Notas sobre a pergunta fundamental de Shakespeare: who's there?*, In: <file:///c:/Documents%20and%20Settings/WinXP/Desktop/jeanwho.htm> .

⁴⁷ Trata-se do livro *Da alma* (*De anima*).

⁴⁸ Cf. *O nome da rosa*, p. 526. Páginas 526-538 contêm aquilo que seria a filosofia do riso, na visão de Eco.

⁴⁹ Idem, p. 533.

O riso distrai, por alguns instantes, o aldeão do medo. Mas a lei é imposta pelo medo, cujo nome verdadeiro é temor a Deus. E deste livro poderia partir a fagulha

*luciferina que atearia no mundo inteiro um novo incêndio: e o riso seria designado como arte nova, desconhecida até de Prometeu, para anular o medo. (...) E deste livro poderia nascer a nova e destrutiva aspiração a destruir a morte através da libertação do medo.*⁵⁰

Jorge teme que libertado do medo da morte por meio do riso, o homem deixaria então de viver para o além. Ele passaria a ter um fim puramente terreno. Viveria para o riso, isto é, para o prazer material. Não buscaria mais a glória de Deus, mas sim a glória e o bem estar humanos. Não viveria mais para o céu, mas para a terra. Queria construir o céu na terra. Teria por fim criar na terra o reino da felicidade. Vivendo para a utopia. Rindo e gozando.⁵¹

Jorge diz que ele queria destruir o livro de Aristóteles, porque tal livro era do Filósofo. Cada livro daquele homem, diz Jorge, destruiu uma parte da sabedoria que a Cristandade acumulara no correr dos séculos.

Jorge é lapidar quando afirma a Guilherme: *Mas se um dia alguém, agitando as palavras do Filósofo, (Aristóteles) e, portanto falando como filósofo, levasse a arte do riso à condição de arma sutil, se à retórica do convencimento se substituísse a retórica da irrisão, se à tópica da paciente e salvadora construção das imagens da redenção se substituísse a tópica da impaciente desconstrução e do reviramento de todas as imagens mais santas e veneráveis – oh, naquele dia também tu e toda a tua sabedoria, Guilherme, estaríeis destruídos.*⁵²

Qual o segredo escondido no *Finis Africae*? Era o livro de Aristóteles sobre o riso, que o místico Jorge de Burgos não queria que fosse lido, porque, por meio dele, o racionalismo destruiria, segundo Jorge, toda a fé. Só ri aquele que compreende. O riso é próprio do ser racional. O entendimento obtido de modo inesperado e muito claro dá uma tal satisfação ao intelecto que o homem ri.⁵³ Se o racionalismo passasse a usar de modo filosófico a arma do riso – de que trataria o suposto livro de Aristóteles – o último limite estaria transposto e chegaria o fim dos tempos. A fé seria destruída. Por isso o cego Jorge ocultara o livro.

O riso vence o medo e a razão acaba por encontrar o caminho que conduz ao local mais recôndito da Biblioteca do saber.

⁵⁰ Id., ib.

⁵¹ Este problema tem as suas raízes na concepção corpo-alma, que teve origem com os Mistérios Órficos; continuou com os Pitagóricos, Platão, Plotino e, até certo ponto, com Santo Agostinho. Para os gregos quanto mais desencarnação melhor; o cristão assume a encarnação do mundo. Jorge erra, teologicamente falando.

⁵² *O nome da rosa*, p. 534.

⁵³ Id., p. 526.

Jorge sabe que não eliminaria o riso eliminando o livro. Mas para ele o riso é fraqueza, a corrupção, a insipidez da carne humana. É, diz ele, o folguedo para o camponês, a licença para o embriagado. *Mas aqui, (no segundo livro da Poética) a função do riso é invertida, elevada à arte, abrem-se as portas do mundo dos doutos. Faz-se dele objeto de filosofia, e de pérfida teologia.*⁵⁴ Ou seja, suporta-se, tolera-se de mau gosto o riso para os simples, mas jamais o riso como arte, como filosofia ou como teologia. O riso é um mal menor. O monge, o homem culto não pode rir, segundo essa concepção. Assim sendo, o livro de Aristóteles teria justificado que há uma certa sabedoria entre os simples. Qual o problema, então? É que o riso dos humildes não seria capaz de destruir, mas quando o riso é elevado ao nível de sabedoria destruiria toda a fé.

Mas por que, uma vez mais, tanto temor ao riso? Porque, de fato o riso é o grande perigo. O riso não só faz abrir a boca, mas obriga também a abrir a mente e dizer que pessoa se é. Somente pode rir quem transcende a realidade, pois o riso liberta a pessoa que ri e a purifica. Nenhum tipo de autoritarismo, temporal ou eclesiástico, tem humor, pois se rege pelo medo: ora, este está vinculado à morte e não à vida, como é o caso do riso.

O místico Jorge de Burgos condena de tal modo as representações que levam ao riso – porque o riso é o efeito da razão ao possuir uma verdade de modo repentino, claro e surpreendente – que ele acaba por estabelecer para si uma cosmovisão irracional da criação.

O seu misticismo anti-racionalista é paradoxal. Por ódio ao riso e ao prazer, ele tanto se opõe ao racionalismo que acaba por negar valor à razão. Porém, agindo desse modo, torna sua defesa do mundo normal – que seria correta se fosse completa e não simplificadora e radical – inteiramente ineficiente, pois um mundo não racional poderia ser concebido às avessas.⁵⁵

O Deus de Jorge não pode ser o Deus de Jesus que amava as crianças e se solidarizava com pobres e prostitutas e estrangeiros e rejeitados. Amar a Deus e ao próximo requer uma certa postura de riso, de humor, de liberdade interior, de superação do medo inibidor. Filosoficamente também se pode ter em mente a ironia socrática.⁵⁶

6. A Condição Humana: Símbolos

Este livro está cheio de símbolos os mais diversos. O que podem significar? O leproso é o símbolo medieval dos pobres, marginalizados e excluídos da sociedade⁵⁷.

⁵⁴ Id., p. 532.

⁵⁵ Id., p. 100-101. Cf. Orlando Fedeli, art. cit.

⁵⁶ A ironia socrática era o jogo múltiplo e variado de disfarces e fingimentos que Sócrates punha em ato para forçar o interlocutor a dar conta de si, se discípulo; para desmascarar saberes falsos, se Sofistas.

⁵⁷ *O nome da rosa*, p. 237.

Os pastores são o clero, o poder espiritual. Os cães são os nobres, o poder temporal.

As ovelhas são o povo.

Entretanto, às vezes, *os pastores combatem com os cães, porque cada um deles quer os direitos dos outros.*⁵⁸

Atrás do labirinto das heresias, Eco situa o problema econômico, o labirinto das lutas entre o Império e a Igreja, a disputa pelo domínio do Papado, que, por sua vez, estava condicionado ao controle da doutrina, isto é, ao controle do labirinto da Biblioteca. Desse modo, era a disputa pela posse do segredo escondido no *Finis Africae*, que explicava todos os labirintos da Abadia, do Mundo, da História e da Existência Humana.

A luta entre a ortodoxia e a heresia quer dizer luta pelo poder, já que *os excluídos que tomavam consciência de sua exclusão deviam ser tachados de hereges, independente de sua doutrina*⁵⁹ e, conseqüentemente, combatidos. Com efeito, a luta entre ortodoxia e heresia *raramente diz respeito à fé, e mais freqüentemente à conquista do poder.*⁶⁰

Guelfos e Gibelinos, de modo particular entre os hereges, simbolizam a luta entre a Igreja e o Estado, entre o Papado e o Império.

A Abadia representa o mundo controlado pela Igreja e os seus acontecimentos simbolizam os fatos da História.

O nome do Abade, Abbone, é o aumentativo em italiano da palavra aramaica Abba, pai. Seria o grande pai, isto é, o Papa; os de então e, talvez, os de hoje.

É, pois bem possível que Eco tenha desejado que Abbone, semioticamente, representasse vários papas medievais ou até mesmo alguns atuais.

O Abade representa a Europa Continental, ideologicamente falando, ou seja, o aristotelismo, a dedução e a ausência de experiência para se adquirir o saber e, também, a própria Igreja.

A ciência da Biblioteca do Abade Abbone é a ciência da Igreja, a ciência oficial daqueles que Eco reputa serem os exploradores do povo.⁶¹

Há muita confusão aqui, diz Guilherme.⁶² Aqui é a Abadia? Aqui é o mundo? Aqui é a condição humana? Frei Guilherme não o esclarece. Mas Eco já havia esclarecido: a Abadia era um microcosmo. Ela representava a Igreja, o Mundo

⁵⁸ Id., p. 234.

⁵⁹ Id., p. 236-237.

⁶⁰ Id., p. 237.

⁶¹ Id., p. 239.

⁶² Id., p. 554.

e a Condição humana. Ela, o Mundo e a Condição humana eram confusos labirintos.

O labirinto, o *finis Africae*, *hic sunt leones*, ou seja, a parte mais oculta e difícil de se chegar pode simbolizar a condição humana. A verdade se dá à medida que se caminha para o labirinto e no labirinto. O labirinto é a metáfora de iniciação, ou seja, o conhecimento é progressivo, verdade e erro não podem ser completamente separados, como se pode ver na Analogia Mítica da Caverna, de Platão. (*República*, VII) A verdade, para o filósofo é relacional e jamais, jamais mesmo, um dogma, algo fechado.⁶³

O romance de Umberto Eco é assim porque assim é a História, porque assim é o homem, vale dizer, ambos são zigzagueantes. Cada homem, é que é ambigüidade: é dia e noite, inverno e verão, verdade e mentira, bem e mal, filósofo e sofista. Nada é nítido, definitivo, porque tudo está em um processo de conquista gradual, ou seja utópico, dialético. O homem é, sim, inteligentíssimo, mas é feroz ao mesmo tempo, é mestre na arte do bem e do mal. Há nele, dois hemisférios morais opostos, isto é, a inteligência e a ferocidade, digladiando-se, sem que haja um término a essa guerra. O homem é dúplice, é um animal feroz ainda que sábio. A sua é uma existência dilacerada.⁶⁴

Aí surge a inevitável questão: quem tem razão? Tem razão quem mantém a tradição, como tem razão quem busca o novo. Mas também ambos, tradicionalistas e progressistas, podem estar errados se quiserem se excluir. Em termos da epistemologia platônica: o Uno não é sem o Múltiplo e este sem aquele. Não se excluem, complementam-se reciprocamente, pois são como cara e coroa, dois lados inseparáveis de uma mesma realidade essencialmente inseparável: a verdade é a simultaneidade.

No final Jorge come o livro do riso: referência ao que profetizara a sétima e última trombeta do *Apocalipse*, no qual se ordena que o livro seja pego e devorado. No começo será doce; devorado, profundamente amargo.⁶⁵

A obra de Umberto Eco é tão mais completa quanto mais inconclusa. Tudo se incendeia, ao final do livro. Quer dizer que todos os homens estão certos e que todos estão

errados. Ninguém possui a verdade total, ninguém é dono da verdade, mas todos devem tornar-se servos da verdade.

⁶³ Vale recordar que os historiadores da filosofia, afirmam que os gregos não tiveram livros sacros ou considerados fruto de revelação divina. (...) (Nem) uma dogmática fixa e imutável. Giovanni Reale e Dario Antiseri, *História da Filosofia*, p. 19, V.I. Na origem, hoje e sempre a Filosofia só se dá com liberdade.

⁶⁴ José Beluci Caporalini. *O conceito de homem em Fidelino de figueiredo*. Londrina: UEL, 2001, p. 203ss.

⁶⁵ *Apocalipse*, 10:8-10. O livro do *Apocalipse* era um livro tão caro e fundamental a vários grupos de hereges, como os Espirituais e os Fraticelli. *Apud* Orlando Fedeli, art. cit.

7. Conclusão

O que Eco quer mostrar? Este livro, segundo a leitura que aqui se faz, é uma parábola da situação humana, da realidade existencial do homem, pois a existência deste é labiríntica e toda pessoa está a caminho de si mesma neste labirinto que é a vida, feita de erros e acertos.

A verdade, contudo liberta o ser humano, jamais o escraviza, como no caso de Jorge. Ele cultuava não a verdade, mas a **sua** verdade, queria ser o dono da verdade, e daí o seu dogmatismo satânico, que necessariamente exclui o outro e a verdade.

O riso, neste sentido, pode representar a criatividade do homem, pois o fato de ele poder rir da coisa certa significa superar-se de seu impasse existencial e pôr ordem no caos de sua labiríntica existência.

A rosa de então, centro real desse romance, é a antiga Biblioteca de uma Abadia beneditina, na qual estava guardado a sete chaves grande parte do saber greco-latino. A rosa de hoje é o ser humano de hoje, cada ser humano, na família, na sociedade, no Estado no País e no mundo em face do labirinto imenso que questiona a vida humana, que questiona o ser humano e o impulsiona à verdade, no meio de tanta incerteza, perplexidade, dúvida. O livro apresenta um retrato paradigmático no universo das idéias: da Idade Média e da Atual. **Com as idéias se pode fazer tudo**, mostra Eco. A razão autoritária, dogmática e a razão indagadora, livre. O projeto de tenazmente conservar e o de tenazmente renovar. **Há razão para tudo**.

A própria posição de Eco, neste livro, tem que ser vista com cautela, uma vez que ele parte do pressuposto semiológico-nominalista, segundo o qual não existe verdade objetiva, e que, em consequência não há leitura correta de um texto. Nenhuma interpretação ou leitura seria objetivamente certa; pois só uma leitura semioticamente e nominalisticamente relativista seria absolutamente certa. Não se podem ignorar outras possibilidades de leitura, por exemplo, a oferecida pelo Realismo moderado de Tomás de Aquino, totalmente ignorada por Umberto Eco. A verdade não pode ser aprisionada por nenhum ponto de vista teórico, nem mesmo pelo oferecido pela Semiologia, pelo Nominalismo ou outro qualquer.

Em o debate sobre o riso e sobre a pobreza, Eco, sutilmente também critica a Igreja e o que ele crê serem os seus bizantinismos. Mas mesmo as suas críticas inteligentes à Igreja de então e, parabolicamente à de hoje, devem ser matizadas, pois ele também defende a necessidade de se esconder as fontes da ciência, já que *o sábio tem o direito e o dever de usar uma linguagem obscura, compreensível somente a seus pares*.⁶⁶ Mas era isto o que a Abadia-Igreja de então fazia no *Finis Africae*: mantinha os segredos e as verdades mais importantes ou mais perigosos fora do alcance dos mais simples, da maioria e isto é criticado acrimosamente por Eco. Guilherme-Eco, diz que *não*

⁶⁶ *O nome da rosa*, p. 111.

*significa que os segredos não devam ser revelados, mas que compete aos sábios decidir quando e como.*⁶⁷

De todo modo, há uma seleção para estabelecer quem pode e quem não pode conhecer as verdades, e que verdades, e quem deve permanecer na ignorância. Desse modo, ele torna-se alvo das próprias críticas que tece à Abadia-Igreja medievais, a respeito do controle da verdade e da ciência. Assim sendo, a luta pelo controle dos saberes se resume, segundo o livro de Eco, numa disputa entre dois sistemas opostos da captação da realidade: o da mística irracional gnóstica representada por Frei Jorge de Burgos e o do racionalismo representado por Frei Guilherme de Baskerville.

Será que o homem atual também, como Guilherme de Baskerville, conseguirá decifrar, penetrar e sair ileso desse labirinto? Sim, é possível, com o esforço contínuo para conseguir a verdade e com o riso libertador e purificador.

Uma palavra final: e o nome da rosa o que significa? É como a rosa antiga, pois significa o infinito poder das palavras: significa tudo e não significa nada. É uma saída Nominalista de Umberto Eco.

O agora ancião Adso de Melk, que conta esta história, conclui com um latinismo: *Stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus. A rosa primigênia existe enquanto nome, possuímos os simples nomes.* Ou ainda e, talvez, traduzindo melhor o verdadeiro espírito semiológico-nominalista do livro de Eco: *Permanece a rosa antiga pelo nome; temos apenas o vazio dos nomes.* Em qualquer dos casos é a tese Nominalista ockhamista que triunfa. Qualquer interpretação do labirinto pode ser falsa. Não capta, em última análise, a verdade nem o que Eco quis efetivamente dizer. Na verdade, Eco recusa-se a revelar o que o livro quer dizer, e ao fim do mesmo, Adso, o narrador da história, confessa ao leitor desconhecido, não saber se a história contenha algum sentido oculto, e se mais de um, muitos e até nenhum. Não é que a obra não tenha nenhum sentido: precisamente ao contrário, a saber, pela sua riqueza de conteúdo é que todo e qualquer sentido único seja redutor da mesma. Isto dito, e tendo-se isto em mente, pode-se dizer sim que se trata de uma mensagem que leva a refletir de modo que o homem não se presuma ser o depositário de verdades absolutas na medida em que estas sempre serão contestáveis; de fato, até mesmo risíveis.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1970.
BOEHNER, Philotheus e GILSON Etienne. *História da Filosofia Cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. Trad. de Raimundo Vier. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1985.
CAPORALINI, José Beluci. *O conceito de homem em Fidelino de Figueiredo*. Londrina: UEL, 2001.

⁶⁷ Id., ib.

- COLLI, Giorgio. *O nascimento da filosofia*. Trad. de Frederico Carotti. Campinas: Ed. da Unicamp, 1988.
- CHRISTIE. *Il nome della rosa* (Eco U.). Opinioni sul prodotto dell'incredibile memoriale di Adso da Melk.
<file:///C:/Documents%20and%20Settings/WinXP/Meus%20docum...>
- ECO, Umberto. *O nome da rosa*. Trad. de Aurora Fornoni Bernardini e Homero Freitas de Andrade. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.
- FEDELI, Orlando.
[http://www.montfort.org.br/index.php?secao=cadernos&subsecao=religiao&artigo=laborintos12\(=bra](http://www.montfort.org.br/index.php?secao=cadernos&subsecao=religiao&artigo=laborintos12(=bra)
- FERNANDES, Millôr. Em defesa do mensalão ou a decadência da corrupção. *Veja*, Ed. Abril, ed. 1912, ano 38, nº 27.
- FRAILE, Guillermo. *Historia de la Filosofía II (1º): el cristianismo y la filosofía patristica*. Primera escolástica. Cuarta edición por Teófilo Urdañoz. 4.ed. Madrid: BAC, 1986.
- _____. II (2º): filosofía judía y musulmana. Alta escolástica: desarrollo y decadencia. Cuarta edición por Teófilo Urdañoz. 4.ed. Madrid: BAC, 1986.
- GIOVANNINI, Massimo. Laurea Honoris Causa in Architettura.
<http://www.unirc.it/eco/motivazioni.htm>
- GOMES, Pinharanda. *Liberdade de pensamento e autonomia de Portugal*. Lisboa: Espiral, 1971.
- JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. de Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1979.
- LANCEROS, Patxi. *Filosofia y tragedia*.
<http://www.euskonews.com/anteriores.html>
- LAUAND, Luiz Jean. Bom humor e brincar em S. Tomás de Aquino.
<File:///c:/Documents%20and%20Settings/WinXP/Desktop/bomhum>
- _____. Nota introdutória ao *Tratado sobre o brincar de Tomás*.
<File:///C:/Documents%20and%20Settings/WinXP/Desktop/tratado.htm>
- _____. Lo lúdico en los fundamentos de la cosmovisión de Tomás de Aquino.
<File:///C:/Documents%20and%20Settings/WinXP/Desktop/ludico.htm>
- _____. Jesus lúdico – Notas sobre a pergunta fundamental de Shakespeare: who's there?
<File:///c:/Documents%20and%20Settings/WinXP/Desktop/jeanwho.htm>
- MORA, José Ferrater. *Diccionario de Filosofía*, vol. IV. Nueva ed. rev., aum. y act. por Josep-María Terricabras. Barcelona: Ariel, 1994.
- PERISSÉ, Gabriel. A arte de brincar e o fanatismo.
<File:///C:/Documents%20and%20Settings/WinXP/Desktop/cultura2.htm>
- PLATÃO. *A República*. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1965. 2 vols.
- QUARANTA, Carmine. (Comentários sem um título inicial)
<file:///C:/Documents%20and%20Settings/WinXP/Meus%20docum...>
- REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. São Paulo: Paulinas, 1990. V.1. (Coleção Filosofia)
- ROBERTS, J.M. *History of the world*. New York: Oxford University Press, 1993.

A EXPANSÃO DO CRISTIANISMO EM ROMA: UMA LEITURA DAS CARTAS DE PAULO DE TARSO: CIÊNCIA E RELIGIÃO NA ANTIGÜIDADE E IDADE MÉDIA

CARNEIRO, Douglas de Castro (UEM)
VENTURINI, Renata Lopes Biazotto (DHI/PPH/UEM)

Esta comunicação tem como objetivo discutir as resistências ao pensamento cristão nos primeiros séculos do Império. Tendo as Cartas de Paulo de Tarso como um importante instrumento de divulgação do pensamento cristão. As epístolas do apóstolo Paulo se mostram como um importante instrumento da divulgação do cristianismo no principado romano. Para compreendermos o pensamento cristão devemos considerar a constituição do Império Romano, bem como compreender os vastos contornos do mundo onde o cristianismo nasceu.

Paulo de Tarso, o apóstolo Paulo era um grande conhecedor do Antigo Testamento, hebraico e do grego. Foi uma figura que causou desconforto para os membros da Igreja de Jerusalém não apoiando alguns ritos judaicos, em particular a circuncisão na qual os líderes locais eram a favor, conforme nos demonstra o livro de Atos¹

Alguns indivíduos que tinham chegado a Judéia começaram a ensinar aos irmãos o seguinte: “ Se vós não receberdes a circuncisão, conforme a lei de Moisés não podereis ser salvos”.

Pierre Pierrard (1986) nos faz uma descrição da importância de Paulo de Tarso na expansão do cristianismo. Segundo ele, este contribuiu com as riquezas de uma personalidade excepcional, uma fé ardorosa, uma sensibilidade aguda por vezes desconfiada, uma inteligência apurada pelas formas cotidianas de uma vida apostólica, uma dialética nutrida pelo rabinismo e o helenismo e por uma caridade insondável.

Para compreendermos o pensamento cristão devemos considerar o conjunto das transformações que levaram a constituição do Império Romano, bem como compreender os vastos contornos do mundo em que o cristianismo nasceu.

Não menos que os fatores políticos, foi o fator geográfico que determinou a direção e o desenvolvimento da nova religião a partir de sua pátria na província romana da Judéia.

O século I d.C. foi marcado por uma ampliação do quadro social que caracterizou os últimos anos da República Romana, a mesma se dava no processo de conquista. O Império Romano já na época de Augusto abrangia quase todo o mundo mediterrâneo e oriental transformando Roma no grande centro político- administrativo.

¹ Livro de Atos 15 1-2

Ao estudar o Alto Império Romano, Géza Alföldy destaca que os dois primeiros séculos do Império foram anos de florescimento e organização política com o nascimento do poder imperial. Otaviano(Augusto) foi o representante dessa estruturação. Enquanto imperador ele acumulou poderes consulares e tribunícios que lhe deram a totalidade do comando militar, civil e religioso de Roma,

O imperador que detinha a tribunicia potestas, podia tomar a iniciativa legislativa sempre que quisesse, promulgar qualquer medida que lhe aprouvesse para proteger o poder romano (1989, p116).

A princípio, este progresso cristão aterrorizou os imperadores romanos que por sua vez intensificaram as perseguições contra os cristãos desde Nero (século Id.C.) até o início do século IV d.C.. Entretanto, no final do século III d.C., os governantes adotaram novas medidas evitando uma oposição com os cristãos com a finalidade de manter o poder. Desta forma, por meio do chamado Edito de Milão em 313 d.C., o imperador Constantino concede liberdade de culto. No século IV d.C., quando o imperador Constantino converteu-se, já existia um número grande de cristãos em praticamente todo o mundo romano, ainda que significasse uma minoria. Os cristãos possuíam uma organização, a Igreja Cristã, com uma estrutura hierárquica bem definida. Na Segunda metade do século IV d.C. a maioria dos cidadãos, em quase todo o mundo romano, era formada por cristãos. O apogeu do cristianismo deu-se na época do imperador Teodósio no final do século IV d.C..

Segundo Pedro Paulo Funari:

O cristianismo passou de religião do imperador para religião oficial, primeiro convivendo com os cultos aos deuses e depois proibindo de vez o paganismo. O cristianismo espontâneo dos primeiros tempos tornou-se o "cristianismo administrado" pelos poderosos. A comunidade dos pobres dos primeiros anos havia se transformado em uma "Igreja" (assembléia em grego) com uma estrutura hierárquica centrada nos bispos, agora no centro do poder político. Quando o Império Romano tornou-se oficialmente cristão, Igreja e Estado começaram-se a se confundir. Surgida entre os pobres, o cristianismo passou a ser o alicerce do Estado Romano, uma mudança radical na civilização romana em menos de três séculos (2001, p132).

Na divulgação do cristianismo, Paulo de Tarso teve um papel fundamental. Converteu-se ao cristianismo em 32 d.C. depois de viver segundo os princípios da moral pagã, marcada pela filosofia estoica. Segundo Carcopino,

(...) As epístolas de São Paulo que saúdam seus irmãos na Casa de César- **in domo Caesaris**- demonstram que o apóstolo recrutava discípulos na criadagem dos imperadores, entre esses escravos e libertos que sob uma aparência da falsa humildade alinha-se entre os mais poderosos servidores do regime. (1990 p169).

Nesse sentido, observamos que os adeptos do cristianismo pregado por Paulo de Tarso não se limitavam as camadas inferiores. Eles se estendiam à classe dirigente do mundo romano, nos primeiros séculos do Império.

Claro que a ascensão do cristianismo não pode se separar das modificações sociais. O expansionismo cristão não foi um processo gradual começando por São Paulo e terminando com a conversão de Constantino em 312 d.C.. Mesmo as sérias medidas tomadas contra a Igreja como um todo e não meramente contra determinados cristãos como acontece em algumas perseguições, mostram que na vida da cidade romana, faltava algo que o cristianismo buscava dar-lhe. Para Paul Veyne:

(...) a religião (...) desempenhava também um terceiro papel (não é tão bem, é verdade, quanto às sabedorias e o mais tarde o cristianismo): servir de garantia imparcial as convicções éticas e aos interesses que se pretendem desinteressados (1989, p206).

Saint de Croix ao estudar as perseguições dos romanos contra os cristãos afirma que podemos dividi-los em três grandes momentos na História de Roma. A primeira finalizou-se no reinado de Nero (54 d.C.-68 d.C.); a segunda permaneceu até o ano 250 d.C., e a terceira fase se iniciou com o imperador Décio(249 d.C.-251 d.C.), estendo-se até o ano de 324 d.C., com a derrota de Licínio por Constantino (306 d.C.-337 d.C.). Não existem informações sobre perseguições anteriores a 64 d.C. Entre os anos 64 d.C e 250 d.C. ocorreram de forma isolada sendo em sua maioria, perseguições locais. A terceira e última grande perseguição, com Diocleciano (284 d.C.-305 d.C.), a partir do ano 303 d.C., durou dois anos no Império Romano do Ocidente. Saint de Croix conclui que

Havia várias perseguições locais, mas também longos períodos durante os quais os cristãos gozavam de algo semelhante a uma paz completa na maior parte do Império (1981, p 235).

Observamos que a perseguição formou uma espécie de consciência do perigo que representava o cristianismo. Segundo os estudos de Marcel Simon e André Benoit(1972) que tais acontecimentos começaram no governo de Nero período no qual o apóstolo Paulo encontrava-se no final de sua vida. Como nos informa Pierre Grimal (l 990, p128) “uma seita recentemente surgida, os sectários de um certo “Cresto”, foram acusados de propagar o incêndio em Roma”. Depois surgiram comunidades cristãs, um pouco por todo Império, primeiro no Oriente se libertando da ortodoxia judaica.

Segundo Marcel Simon e André Benoit(1979, p44) Paulo nasceu nos primeiros anos do século I d.C., provavelmente em Tarso, na província romana da Cilícia. Seu pai era cidadão romano. Foi estudar aos pés de Gamaliel conhecido doutor da lei judaica e fariseu(sacerdote). Paulo de Tarso converteu-se ao cristianismo. Suas primeiras atividades apostólicas ocorreram nos anos de 34 d.C. - 44 d.C., e suas três viagens missionárias no período de 44 d.C. - 58 d.C. Foi condenado a morte no governo de Nero.

Suas obras são cerca de treze cartas. A *Carta aos Romanos*, a 1^o *Carta aos Coríntios*, a 2^o *Carta aos Coríntios*, a *Carta aos Galátas*, a *Carta aos Efésios*, a *Carta aos Filipenses*, a *Carta aos Colossenses*, a 1^o *Carta aos Tessalonicenses*, as *Cartas pastorais* (endereçadas 1^o *Timóteo*, 2^o *Timóteo*, a *Tito* e a *Filemon*).

Conforme Borkamm afirma (1992) que nenhuma outra figura do cristianismo primitivo emerge na história aureolada ao mesmo tempo de mistérios e indícios como o apóstolo Paulo. Em relação ao tema proposto devemos dar ênfase a *Carta aos Romanos*. Seu conteúdo apresenta um plano bem rigoroso e bem construído, composto por duas partes claramente distintas: uma doutrinal, onde Paulo trata do problema da justificação pela fé, e outra exortativa, onde auxilia os leitores na compreensão desta *Carta*.

O público para quem Paulo escreve, ao que tudo indica, foram os cristãos de Roma. Em sua epístola ele mostra um grande interesse por visitar Roma, após ter anunciado Cristo no Oriente e uma parte da Europa. Sabemos, também, que a comunidade não foi fundada por ele. A data e local sugerem que esta *Carta* foi escrita ou na Grécia ou na Macedônia, quando já estava em sua terceira viagem missionária, ou seja no inverno de 57 d.C. ou 58 d.C.

REFERÊNCIAS

- Bíblia Mensagem de Deus* Tradução: João A. Macdowell Loyola 1989
ALFOLDY, Géza *História Social de Roma*. Lisboa: Presença 1986
BORKAMM, G. *Paulo Vida e obra*: Vozes Petrópolis 1992
CARCOPINO, Jérôme *Roma no apogeu do Império*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990
FUNARI, Pedro Paulo *Grécia e Roma* São Paulo: Contexto 2001
GRANT, Michael *O mundo de Roma*. Lisboa Ed. Acácia, 1967
GRIMAL, Pierre *O Império Romano* Lisboa: Edições 70 1990
JAEGER, Werner *Cristianismo primitivo e Paidéia grega* Lisboa: Edições 70 2002
JOHNSON, Paul *História do Cristianismo*. Rio de Janeiro Imago, 2001
PIERRARD, Pierre *História da Igreja*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1986
ST DE CROIX, G.E..M "Porque fueron perseguidos los primeros cristianos"? In: FINLEY, I Moses *Estudios sobre Historia Antigua* Madrid Akal, 1981
SIMON, Marcel e BENOIT, André *Judaísmo cristianismo antigo de Antioco Epifânio a Constantino*. São Paulo: Ed. Pioneira 1972
STORNIOLO, Ivo e BALANCIN, Martins Euclides *Conheça a Bíblia*: São Paulo: Ed. Paulinas, 1986
VEYNE, Paul "Império Romano". DUBY, G ÀRIES, P(dir) *Do Império Romano ao ano mil*. São Paulo Ed. Companhia das Letras, 1989.

TOMÁS DE AQUINO, IDADE MÉDIA E OS MANUAIS DE HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO*CAVALCANTE, Tatyana Murer (FE/UNICAMP)***Como os manuais de história da educação tratam Tomás de Aquino e a Idade Média?**

Investigar o tratamento que os autores da história da educação conferem a Tomás de Aquino e à Idade Média – tema deste trabalho – consiste num primeiro esforço de composição da dissertação de mestrado que busca pesquisar Tomás de Aquino enquanto representante dominicano do embate educacional que envolve o Ocidente medieval no decorrer do século XIII.

As treze obras utilizadas neste trabalho foram selecionadas a partir do refinamento do levantamento realizado nas bases de dados virtuais da Unicamp e USP, sob o assunto *história da educação*; sendo consideradas apenas as obras comuns aos dois acervos.

Apenas uma dessas obras não é um manual, mas um compêndio. Dentre os doze manuais, um se destaca por trabalhar essencialmente com trechos de textos dos autores considerados fundamentais à educação nos mais diferentes períodos. Quanto à publicação, estas obras tiveram sua primeira edição entre 1933 e 1989. Para a realização do trabalho, foram utilizados exemplares de edições mais recentes disponíveis na rede da Unicamp. A leitura privilegiou não apenas os capítulos dedicados à educação medieval, mas também os trechos dedicados à educação cristã na Antiguidade, prefácios, introduções e, quando existiam, conclusões.

Da leitura dessas obras alguns tópicos foram selecionados para a compreensão do tratamento dos autores acerca da educação em Tomás de Aquino e na Idade Média, sendo: (1) Tomás de Aquino e o *De Magistro*; (2) Escolástica e universidade; (3) relações entre a educação medieval, antiga e moderna; e (4) periodização. O critério escolhido para a exposição dos autores é cronológico, obedecendo à ordem de publicação da primeira edição.

É importante salientar que a bibliografia ao final do trabalho apresenta as datas dos exemplares utilizados, disponíveis na rede de bibliotecas da Unicamp. Entretanto é necessário listar as datas da publicação dos originais, bem como a data da primeira edição em português, quando a publicação original ocorreu em outra língua. Cronologicamente, foram publicadas as obras de (1) Peixoto, 1933; (2) Peeters & Cooman, 1936; (3) Santos, 1945; (4) Briquet, 1946; (5) Gal, 1948, original em francês (1ª edição brasileira, 1989); (6) Monroe, 1949, original em inglês (resumo do livro texto publicado originalmente em 1905, 1ª edição em português com nova tradução, 1952); (7) Luzuriaga, 1951, original em espanhol (7ª edição brasileira de 1975 com base na 3ª edição espanhola de 1959); (8) Campos, 1972; (9) Rosa, 1972, 2ª edição em português (não há informações sobre a 1ª edição); (10) Manacorda, 1982, original em italiano (1ª edição brasileira de 1988); (11) Giles, 1987; (12) Mialaret & Vial, diretores,

[198-?], original em francês (sem data de publicação do original e da edição em português); (13) Aranha, 1989, original em português.

Periodização

O primeiro grande problema para se entender como os manuais de história da educação tratam o tema Idade Média é certamente a periodização. A historiografia clássica já consagrou fases bastante distintas do medievo, definindo como elo cultural de todo o período para o Ocidente medieval o cristianismo. Como os autores de história da educação se relacionam com a educação medieval? A periodização geralmente se manifesta já na organização dos capítulos.

Peixoto (1936) dedica três capítulos à educação medieval: I. Patrística. Monástica (pp.69-82); II. Invasão Árabe. Carlos Magno. Cavalaria. Cruzadas (pp.83-94); e III. Escolástica. As universidades (pp.95-113); conjunto de textos que apresenta a Idade Média evoluindo progressivamente, encontrando seu valor enquanto propedêutica da modernidade.

Peeters e Cooman, madres (1952), dedicam à educação medieval o IV capítulo - A Idade Média. Educação como disciplina (pp.42-54); entretanto, na introdução da obra afirmam que advento do cristianismo foi o acontecimento mais considerável da história, o que assinala a importância do capítulo III – Os primeiros séculos da educação cristã (pp.38-41).

Na introdução de sua obra, Santos (1945) define três concepções correspondentes às atitudes do homem face ao problema divino, às quais correspondem três etapas da evolução pedagógica. Ele dedica à educação cristã (transcendentalismo pedagógico) as partes III e IV do livro; sendo que a parte III - “Cristianismo Pedagógico” (pp.151-226) corresponde aos primeiros séculos do Cristianismo e à Idade Média (apostólica, patrística, monástica e escolástica), e a parte IV “O Medievalismo Pedagógico” (pp.227-243), corresponde apenas à Idade Média e compreende a educação feudal (da cavalaria) e a educação islâmica.

Briquet (1946) dedica ao tema o capítulo III – A educação na Idade Média, no qual reconhece a bem-aventurança eterna como aspiração de todo o período medieval e sugere que a Idade Média data dos últimos quatro séculos da civilização romana (com o cristianismo primitivo) e encerra-se no Renascimento.

Gal (1989) dedica ao tema o capítulo IV - A educação na Idade Média: estabelece vínculos estreitos entre a educação e a sociedade que a organiza; relaciona os ideais educacionais e à realidade educacional; e arrola os elos culturais entre as civilizações antiga, cristã, árabe e moderna.

Monroe (1988) dedica à educação medieval o capítulo V - A Idade Média: a educação como disciplina; define a educação de todo o período como

disciplina; não considera os feitos educacionais dos séculos XII e XIII como medievais, mas como precursores da renascença.

A obra de Luzuriaga (1975) dedica ao tema capítulo VIII – A educação medieval (pp.78-92); afirma que neste período predominou a educação cristã e foi também seu apogeu, afirmação que remete ao capítulo VII – A educação cristã primitiva (pp.70-77), no qual lista os elementos ideais da educação cristã e afirma que eles se mantiveram na Idade Média.

Campos (1972) dedica cinco tópicos à educação cristã (pp.58-91) sendo o primeiro dedicado ao cristianismo e os demais à educação medieval (expansão da obra educacional do cristianismo na Idade Média; escolástica; universidades; e cavalaria: educação como disciplina social. O texto é um resumo pontual.

A obra de Rosa (1972) apresenta uma proposta diferente: dedica uma pequena parte dos capítulos à historiar o período e a maior parte agrupa fragmentos de textos dos autores selecionados para representar a aquela educação. O capítulo de interesse ao tema é o III – A educação cristã (pp.87-113), que condensa tanto a educação cristã correspondente ao final da Antiguidade com o período medieval.

Manacorda (1995) dedica três capítulos ao período compreendido pela Idade Média: IV – A educação na Alta Idade Média (pp.111-139); V – A educação na Baixa Idade Média (pp.140-167) e VI – A educação no Trezentos e no Quatrocentos (pp.168-192). O décimo tópico do capítulo III – A educação em Roma, Um império cristão e bárbaro (pp.106-110) foi considerado porque o autor afirma que o debate entre o cristianismo e a tradição clássica iniciado na Antiguidade permanece por toda a Idade Média. A partir do ano mil, vai centrando a história na Itália. Todo o texto relaciona a educação à sociedade; e o autor sempre reforça a importância do aspecto político da educação. Ao final do livro, afirma a Idade Média “como uma idade de desintegração e de reconstrução” (Manacorda, 1995, p.357) e com ela, a cultura adquire uma nova autonomia e prestígio, porém não se democratiza.

Giles (1987) dedica quatro capítulos ao tema: VI - A tradição cristã (pp.55-64); VII – A tradição feudal (pp.65-75); VIII – A presença islâmica e o processo educativo (pp.76-78); e IX – A fundação das universidades (pp.79-92). Relaciona a educação às transformações políticas, econômicas e sociais e ressalta seus aspectos políticos. Afirma o caráter cumulativo da educação: os cristãos consideraram o aspecto religioso mas não puderam esquecer a Paidéia grega.

Mialaret e Vial [198-?] dirigem a obra História Mundial da Educação. Foram considerados os capítulos do primeiro volume da obra: A educação na Alta Idade Média, séculos VI e XI (pp.201-228), por Riche; Universidades e escolas medievais do final do século XI ao final do século XV (pp.261-288), por Verger; e também o item Escolas latinas e sociedades (pp.187-192) do capítulo As origens da “pedagogia” Grécia e Roma, por Pietri. No prefácio, (pp.5-9) Mialaret

e Vial justificam a separação dos volumes como arbitrárias, já que fazem sentido apenas para algumas nações. Na introdução específica deste volume, Vial afirma os objetivos educacionais “insistem muito mais no espaço social e político como meios de estabilidade do que como fatores inovadores de mudança” (VIAL, 198?, p.12).

Aranha (1989), ao tratar de questões preliminares, explicita seus pressupostos teóricos: a história deve ser compreendida pela análise das condições a partir da divisão social do trabalho; e a sincronia entre a história da educação e a história não deve ser entendida como paralelismo. Dedicada à Idade Média o capítulo 6 – A formação do homem de fé (pp.80-100). Lembra que a Idade Média abrange 1000 anos e considera difícil uma caracterização deste período sem cair na simplificação: caracteriza a Alta Idade Média como desagregação da antiga ordem e, até o século X, uma lenta transformação do escravismo ao feudalismo; já a Baixa Idade Média é caracterizada pelo ressurgimento das cidades e burguesia ascendente.

Relações entre a educação medieval, antiga e moderna

Todas as obras versam sobre as escolas criadas pela educação cristã: catecúmena, catequética e monástica. Sobre a educação medieval, os temas educacionais são cavalaria, educação árabe, escolas municipais, universidades. Entretanto, a interpretação das relações entre a educação medieval e a antiga e entre a educação medieval e a moderna se divide. De um lado, vai-se afirmar uma ruptura entre a antiga e a medieval, na medida em que o ideal da educação cristã é religioso e não se interessa pelo conhecimento; situação que só se altera ao final da Idade Média, pelo interesse dos leigos em oposição ao religioso. De outro lado, a possibilidade da educação medieval ter modificado a antiga menos do que se imagina, pois apesar de sua motivação ser religiosa, manteve o conteúdo antigo. Esta posição acarreta duas possibilidades: conteúdo clássico subjugado ao cristão ou ainda a manutenção de um embate educacional oscilante durante o período medieval.

Vale a pena exemplificar essas posições: Monroe define a educação medieval como disciplina: “Todos os tipos de educação que se desenvolveram durante o longo período da Idade Média, antes do Renascimento clássico do século XV, não passaram de modalidades desse conceito disciplinar” (Monroe, 1988, p.95). Para este autor, a educação medieval rompe com a antiga, que é retomada com o Renascimento. Outro exemplo de rompimento, que difere do anterior quanto à conotação, pode ser encontrado na obra das madres Peeters e Cooman (1952). Elas afirmam que a pedagogia cristã nada deve aos tesouros da sabedoria antiga, no que toca a sua doutrina e a seu sistema de educação: com a pedagogia cristã a educação cumpre o seu verdadeiro fim (salvar a alma); o conhecimento clássico é utilizado apenas como arma semelhante à do oponente.

Gal (1989) é um representante da interpretação de que o cristianismo alterou menos do que se poderia imaginar as formas da educação antiga. Segundo este autor, os cristãos serviram-se das riquezas da cultura clássica pagã e

desse modo, ainda que questionada e advertida, permaneceu por vários séculos. Para ele, primeira tentativa de organizar o aprendizado nasceu ao ser criada a oficina e a hierarquia da corporação. Afirma a continuidade da cultura clássica na educação medieval, embora submetida ao novo ideal cristão. Um outro representante dessa tendência é Santos, para o qual a doutrina cristã “ia produzir a mais profunda transformação social de todos os tempos”. (Santos, 1945, p.155); entretanto, afirma que a patrística – definida pelo autor como conciliação da cultura pagã aos ensinamentos do cristianismo – lançou sólidas bases à doutrina cristã e se estendeu desde a difusão do cristianismo até a formação das nacionalidades modernas.

Escolástica e universidade

A escolástica assume vários significados, sempre entre filosofia e método de ensino da Idade Média. Alguns autores afirmam que é típica do ensino entre os séculos XI e XIV e tem suas raízes em autores anteriores; para outros, é anterior (séc. IX ou antes), atingindo seu apogeu no século XIII. Alguns autores a afirmam como Aristóteles cristianizado; outros, como disputa entre as posições agostiniana e aristotélica. Muitos autores são contraditórios ao versar sobre ela, lembrando seus aspectos de embate vigoroso e, ao mesmo tempo, de método vazio. O argumento da autoridade é quase sempre indicado como obstáculo ao conhecimento. São unânimes quanto ao seu trabalho principal: sistematizar a ciência; e quanto ao seu fim: colocar a razão a serviço da fé. Reconhecem Tomás de Aquino como seu máximo esplendor.

Vale a pena apontar algumas observações particulares: Monroe (1988) lembra que as teorias escolásticas não tinham interesse apenas metafísico e visavam o combate às heresias; para Santos (1945), visavam combater os árabes; para Giles “A escolástica é a resposta a uma necessidade real” (Giles, 1987 ,p.89) e o seu declínio coincide com o declínio do poder do papado.

Quanto ao uso do argumento de autoridade, as madres Peeters e Cooman , afirmam que nenhuma tese escolástica de alguma importância se funda sobre o argumento de autoridade e lembram que para Tomás de Aquino, “o estudo da filosofia não tem por fim conhecer as opiniões dos homens, mas a verdade das coisas” (Peeters e Cooman, 1952, p.48).

Quanto à origem da universidade, é associada ao ressurgimento das cidades, ao ambiente cultural favorável, ao contato com os árabes e com o pensamento grego antigo e ao nascimento da burguesia (das corporações). Concordam que a primeira foi de Salerno e que a mais importante foi a de Paris (apenas Gal, 1989, considera Paris a mais antiga). Os autores estão de acordo quanto aos privilégios que elas conquistam (autonomia, democracia e recursos). Concordam também que seu método de ensino consistia na *lectio* na *disputatio* (escolástica); e alguns deles associam aos métodos de hoje (equivalendo ao debate e a controvérsia). Para completar, os autores concordam que as universidades exerceram grande influência na sociedade e que foram a mais importante criação medieval.

No entanto, os autores discordam quanto à relação que as universidades estabeleceram com os poderes laicos e eclesiásticos: Para Santos (1945) as universidades não constituíram uma tentativa de emancipação do domínio religioso; desprendiam-se do domínio eclesiástico local, mas subordinavam-se à jurisdição suprema dos papas. Briquet afirma que “a idéia universitária não nasceu da autoridade secular ou eclesiástica, mas do desenvolvimento e sistematização da prática de todos que estudavam” (Briquet, 1946, p.51). Para Gal (1989) as universidades submetiam-se à ortodoxia católica, mas para defender seus direitos, apoiavam-se ora na autoridade política, ora na religiosa local, ora na de Roma. Para Monroe (1988) a universidade sempre representou a nação em oposição ao papado. Manacorda (1995) lembra a importância da renovação nas escolas e nos estudos, causadas pelo surgimento e pela presença das Ordens Dominicana e Franciscana na Universidade. Segundo Giles (1987) o papa via na Universidade de Paris uma poderosa aliada, já que o que estava em jogo era o futuro da única instituição universal do Ocidente a séculos; a universidade era um campo de luta entre os mestres de teologia e os mestres laicos. Verger [198-?] sugere que a universidade possa ter nascido do esforço de conciliação entre o desejo de liberdade intelectual e institucional (por mestres e alunos) e a vontade de manter a educação sob controle direto da Igreja; entretanto a relação entre universidade e Igreja foi sempre ambígua. Para Aranha (1989), à medida em que a universidade cresce em importância, os Reis e a Igreja disputam seu controle.

Tomás de Aquino e o *De Magistro*

Praticamente todos os autores reconhecem a importância do trabalho de Tomás de Aquino como o grande pensador da escolástica e um dos maiores pensadores de todos os tempos: Peixoto (1936) o considera um sábio, no rigor da expressão moderna e precursor dos métodos modernos; As madres Peeters e Cooman lembram-no como “o príncipe da Filosofia” (Peeters e Cooman, 1952, p.46); já Santos (1945) afirma que Tomás de Aquino combateu o argumento de autoridade e mostrou as vantagens da experiência e da indução aplicadas às ciências naturais; além de ser o precursor dos métodos pedagógicos modernos baseados na experiência; Briquet (1946) lembra que ele foi cognominado Doutor Angélico, pelo vigor do pensamento e pureza moral; para Campos (1972), Tomás realiza a síntese do pensamento clássico e cristão, hebraico e árabe; Rosa (1972) lembra que sua filosofia constitui ainda hoje o sistema oficial da mais poderosa Igreja da cristandade; Aranha (1989) indica a importância do discurso inflamado dos pregadores, fundamental à educação dos servos de gleba.

Todos os autores que expõem o *De magistro* lembram que para Tomás não há transmissão de conhecimento; que é possível aprender por dois modos; ressaltam a importância da atividade do aluno na aquisição do conhecimento e lembram a importância da ajuda do mestre para que o aluno organize a ciência (aprendizado por disciplina), embora conhecer sem ajuda seja possível (aprendizado por invenção). Peixoto (1936) afirma que o *De Magistro* ensaia a psicologia do magistério pela sua teoria sobre a origem e a aquisição das idéias. Briquet (1946) expõe resumidamente os quatro artigos do *De magistro*.

Para as autoras Rosa (1972) e Aranha (1989), o *De magistro* de Tomás retoma o de Agostinho e que Tomás também admite que Deus é o verdadeiro mestre que ensina na alma. Para a primeira, no entanto, Tomás sublinha a necessidade da ajuda externa; para a segunda, “A educação não é mais do que um meio para atingir o ideal da verdade e do bem, superando as dificuldades interpostas pelas tentações do pecado”. (ARANHA, 1989, p.96). As madres Peeters e Cooman (1952) lembram que método utilizado por Tomás era a *disputatio*, que elas traduzem como “lição viva” e que não diferem muito dos da pedagogia atual, entretanto, no que diz respeito aos fins da educação, diferem profundamente: Tomás busca a Verdade; Dewey, a Utilidade; para Campos a *disputatio* é definida como “ensino em cooperação, onde cada um contribui de acordo com suas respectivas aptidões” (Campos, 1972, p.82). Santos, ao concluir a apresentação da pedagogia de Tomás, afirma: “Sendo assim, poderíamos dizer do grande mestre medieval o mesmo que Lange, no fim do século passado, dizia de Kant: - Voltar a Sto. Tomás é progredir” (Santos, 1945, p.220).

É importante lembrar que o livro de Rosa (1972) traz um trecho do *De magistro* de Tomás de Aquino; entretanto este fragmento contempla apenas doze dos dezoito primeiros argumentos da primeira parte do artigo primeiro, o que pode se constituir um problema: caso o leitor desconheça o método da disputa, será levado a pensar que os argumentos apresentados por Tomás são a idéia dele sobre educação, o que não é necessariamente verdadeiro.

Giles (1987) dedica um tópico à escolástica e seu papel específico no processo educativo: Tomás de Aquino e a luta contra o agostinismo; seu texto é elaborado juntando conhecimento e educação neste autor. Para ele Tomás de Aquino “ensejou, pela primeira vez na história do cristianismo, harmonizar a experiência dos sentidos e do intelecto com as exigências da fé, fazendo justiça a ambas” (Giles, 1987, p.91). Por esse motivo, não pode haver contradição entre a experiência (dos sentidos e do intelecto) e as verdades da fé; já que a fonte de ambas é Deus. Giles resume a posição agostiniana (neoplatônica: aprender é recordar; ensinar é ajudar o aluno a clarificar suas idéias incipientes por meio de um processo dialético) e a posição de Tomás, que, diferente do anterior, inclui as causas próximas. Segundo Giles: “em termos do processo educativo, isto significa que a aprendizagem consiste naquilo que a própria natureza proporciona, a saber, as faculdades sensíveis e o intelecto, que permitem a descoberta da realidade, e a instrução que vem do mestre(...)” (p.91).

Por diferentes razões, alguns autores pouco versam sobre o tema: Gal (1989) não se fixa em personalidades de destaque; a menção a Tomás de Aquino refere-se tomismo enquanto exemplo de desejo de fundar uma filosofia racional para explicar a doutrina da Igreja; Monroe (1988) não expõe teorias educacionais medievais e não menciona Tomás de Aquino; para Luzuriaga, Santo Tomás de Aquino é o exemplo mais notável dos filósofos da escolástica; afirma que ele “não escreveu expressamente sobre educação, mas seu pensamento influenciou decisivamente em toda pedagogia católica, da Idade Média até nossos dias” (Luzuriaga, 1975, p.91), no entanto, os tradutores de sua obra

lembram a existência do *De Magistro* em nota de rodapé. Manacorda (1995) se concentra em descrever a contraditória sociedade medieval e evita fixar-se no pensamento educacional de autores específicos, usando-os como exemplos no interior dessas contradições; não fala sobre Tomás de Aquino ou seu *De Magistro*; na obra dirigida por Mialaret e Vial [198?], apenas Verger versa sobre o período ao qual se insere Tomás de Aquino, mas não comenta este autor.

Considerações

A historiografia educacional consagra o cristianismo como gerador de um novo ideal social; entretanto diverge ao periodizar os limites temporais e as divisões internas do período. Esta divergência é fruto das relações que os autores estabelecem entre a educação e a sociedade que a produz: se é um reflexo, uma locomotiva para transformação, um campo de disputas, etc.

Quanto às relações entre educação medieval, antiga e moderna – tema conturbado – não há linha mestra; parece, pelo menos em princípio, justificar-se porque os autores têm diferentes visões sobre os objetivos educacionais.

Universidade e escolástica é outro foco de polêmicas; apesar da escolástica ser reconhecida como ápice da filosofia e educação medievais, a relação entre a universidade e os diferentes poderes naquela sociedade é interpretada de diversas maneiras pelos autores.

A maior característica reservada à pedagogia de Santo Tomás de Aquino, refere-se à atividade do aluno no processo educativo e as divergências se manifestam principalmente quanto à aproximação de Tomás de Aquino à Aristóteles ou à Santo Agostinho.

REFERÊNCIAS

- ARANHA, M. L. A. *História da Educação*. São Paulo: Moderna, 1989. 288p.
BRIQUET, R. *História da Educação: evolução do pensamento educacional*. São Paulo: Renascença, 1946. 206p.
CAMPOS, Z. M. *História da Educação*. Ribeirão Preto, Ellos, 1972. 190p.
GAL, R. *História da Educação*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
GILES, T. R. *História da Educação*. São Paulo: EPU, 1987. 304p.
LUZURIAGA, L. *História da Educação e da Pedagogia*. Trad. e notas Luiz Damasceno Penna e J.B. Damasco Penna. 7ª ed. São Paulo: Nacional, 1975. 292p.
MANACORDA, M. A. *História da Educação: da Antiguidade aos nossos dias*. Trad. Gaetano Lo Monaco. 4ª ed. São Paulo: Cortez, 1995. 382p.
MIALARET, G; VIAL, J., dir. *História Mundial da Educação*. v.1- das origens a 1515. Porto (Portugal): RES, [198-?].
MONROE, P. *História da Educação*. Trad. Idel Becker. 19ª ed. São Paulo: Nacional, 1988. 387p.
PEETERS, F; COOMAN, M. A. *Pequena História da Educação*. 2ª ed. São Paulo: Melhoramentos, 1952. 151p.

- PEIXOTO, A. *Noções de história da educação*. 2ª ed. São Paulo: Nacional, 1936. 300p.
- PIETRI, C. As origens da “pedagogia” Grécia e Roma. In: MIALARET, G; VIAL, J., dir. *História Mundial da Educação*. v.1- das origens a 1515. Porto (Portugal): RES, [198-?]. p.129-192.
- RICHE, P. A educação na Alta Idade Média, séculos VI e XI. In: MIALARET, G; VIAL, J., dir. *História Mundial da Educação*. v.1- das origens a 1515. Porto (Portugal): RES, [198-?].p.201-228.
- ROSA, M. G. *A história da Educação através dos textos*. 2ª ed.rev. São Paulo: Cultrix, 1972. 315p.
- SANTOS, T. M. *Noções de história da educação*. São Paulo: Nacional, 1945. 568p.
- VERGER, J. Universidades e escolas medievais do final do século XI ao final do século XV. In: MIALARET, G; VIAL, J., dir. *História Mundial da Educação*. v.1- das origens a 1515. Porto (Portugal): RES, [198-?]. p.261-288.

PAULO DE TARSO E A FORMAÇÃO DO HOMEM CRISTÃO

CAVICCHIOLI, Maria de Lourdes Silva Barros
PEREIRA MELO, José Joaquim (DFE/PPE/UEM)

Introdução

Com as conquistas de Alexandre Magno, ocorrem transformações que contribuem para o desencadeamento de um cenário político, econômico e cultural na Antigüidade denominado período helenístico, caracterizado pela fusão entre as culturas Ocidentais e Orientais. Dentre os elementos marcantes dessa nova ordem, pode-se fazer referência aos cultos orientais e místicos profundamente preocupados com as necessidades e problemas que afligiam o homem. Influenciado por esse movimento a filosofia assumi um caráter quase religioso, esse propõe apontar ao homem sofrido desse momento, o caminho da tranquilidade para a alma e da felicidade perdida.

Conforme afirma Mesters:

A cultura grega não foi capaz de satisfazer às aspirações dos povos e provocou um surto de misticismo. Filosofias e religiões, por longo tempo reprimidas, começavam a acordar. As massas escravizadas das periferias, cada vez mais abandonadas, viviam à procura de que as acolhesse. Missionários e filósofos ambulantes enchiam as estradas do Império. Seitas vindas do Oriente enchiam as cidades.
(MESTERS, 1991, p. 63-64).

Nesse entendimento, sobre as transformações ocorridas no comportamento e nas necessidades religiosas no homem desse momento, se pode compreender a organização do pensamento cristão no século I d. C., visto as relações que esse estabeleceu com o mundo pagão em que se desenvolvia.

Nascendo em mundos de concepções distintas o cristianismo irá transitar e buscar elementos das culturas judaica (espiritual), helênica (cultura) e a romana (político) para a formação de seu corpo filosófico-teológico, tendo em vista a formação de um novo homem, o homem cristão.

Mesmo com a conjugação destes fatores (helenístico/romano/judaico) na contribuição a elaboração do cristianismo, este foi intransigente quanto aos seus aspectos doutrinários, principalmente no que se refere a um Deus pessoal e único.

Com essa orientação doutrinária, o cristianismo propôs um estilo de vida que pressupunha a subversão das concepções e valores vigentes até aquele momento histórico, lançando mão da tradição clássica com objetivo de dar sustentação filosófica a sua doutrina.

Em busca dos seus objetivos, o cristianismo estabeleceu uma relação complexa com a cultura greco-romana, que teve como resultado um poderoso instrumento doutrinário que marcou definitivamente a nova religião.

Este processo pode ser entendido no conteúdo da filosofia helenística, que trazia a promessa de felicidade e de tranquilidade para a alma, bem como preencher o vazio existencial do homem, ao colocar na ordem do dia o interesse pelos problemas da vida interior e o cultivo das virtudes morais. Nessa perspectiva, a filosofia se assemelhava “as doutrinas religiosas”, ao prometer conduzir o homem a viver em harmonia e em paz de espírito, visava alcançar a verdadeira felicidade.

Assim sendo, o contato com a cultura clássica marcou profundamente a nova religião, pois o estabelecimento de um estreito nexos com essa concepção foi o que provocou o seu enriquecimento. Esse diálogo, vale enfatizar, oportuniza a instrumentalização do cristianismo, que, tendo diante de si um mundo elaborado de categorias filosóficas, as quais possibilitavam a sua afirmação, colocou-se a seu serviço, no intuito da conversão dos pagãos.

A esse respeito enfatizou Henri Marrou:

Foi providencial o cristianismo ter nascido em território dominado pela cultura clássica, pois dela recebeu uma marca indelével para os seus desdobramentos posteriores e para sua “vitória” sobre essa mesma cultura (MARROU, 1975, p.85).

Já para Gilda Naécia Maciel de Barros (1975, p.2) a aparição do cristianismo no solo pagão despertou a atenção desses povos, os quais examinaram com atenção a fé cristã, que reunia adeptos tão fiéis e avançava por todas as terras e, curiosamente usavam recursos intelectuais tomados à própria tradição clássica, os quais aplicavam com eficiência as formas necessárias para se fazer entender por todos, gentios e cristãos.

Dessa forma, o cristianismo, diante de uma grande diversidade de religiões e doutrinas filosóficas, apresentou uma “nova” doutrina, a qual, reunindo em si elementos dessas tradições, oferecia uma alternativa atraente (GIORDANI, 1987, p.346).

Ao mesmo tempo que recebeu influências da cultura clássica, o cristianismo atingiu o interior dessa cultura, produzindo uma renovação nela. Com seu ideal formativo, o cristianismo pregava um homem que, segundo o Apóstolo Paulo, era revestido dos valores do Reino de Deus.

O anúncio do Evangelho era realmente uma “Boa” Notícia para os que estavam a procura e algo mais comprometido. A pregação de Paulo oferecia aquilo que as pessoas buscavam (MESTERS, 1991, p.64).

Assumindo a missão de “Apóstolos dos Gentios”, Paulo de Tarso, anunciou o cristianismo, tendo em vista a formação do homem que julgava ideal para assumir o novo mundo que seria organizado pela doutrina nascente.

Para isso, o Apóstolo promoveu o diálogo entre o cristianismo e a filosofia greco-romana, enquanto suporte para a fundamentação da sua proposta doutrinária e na elaboração de uma “nova sociedade”, conforme apresentação de Paulo de Tarso em uma passagem aos romanos.

Eu sou devedor aos gregos e aos bárbaros, aos sábios e aos ignorantes; assim (quanto de mim depende) estou pronto para anunciar o evangelho [...]. (Rom.1,17)

Essa passagem evidencia, que o Apóstolo buscava manter o diálogo entre as culturas com o objetivo de propor seu magistério.

Assim, como resultado do contato com as idéias de Cristo, Paulo formara um corpo doutrinário para a “nova” religião, estabelecendo regras de comportamento a serem observadas pelos cristãos.

Neste sentido, para que a sociedade superasse o quadro existente de injustiças, era necessário que o homem vencesse os vícios que degradavam o mundo e degeneravam a humanidade. Em razão disso Paulo de Tarso, sugeria a prática das virtudes:

Ao contrário, o fruto do Espírito é a caridade, o gozo da paz a paciência, a benignidade, a bondade, a longanimidade, a mansidão, a fidelidade, a modéstia, a continência, a castidade. Contra estas coisas não há lei. E os que são de Cristo crucificaram sua própria carne com os vícios e concupiscência (Gal. 5, 22, 24).

Além das virtudes, ele numerava também os deveres a serem cumpridos:

Tu, porém ensina o que convém à sã doutrina: que os velhos sejam sóbrios, honestos, prudentes [...], igualmente as mulheres idosas, que mostrem em seu exterior uma modéstia santa [...] que sejam morigeradas, castas e sóbrias. Exorta também os jovens [...], que sejam regados. Faze-te a ti mesmo um modelo de boas obras em tudo, na doutrina na integridade na gravidade; que tua palavra (seja) sã, irrepreensível, para que os nossos adversários sejam confundidos não tendo mal algum a dizer de nós. (Exorta) os servos o que sejam submissos a seus senhores, agradando-lhes em tudo [...]. (Tet.2. 1-10).

Desse modo, nesse primeiro momento do cristianismo, Paulo de Tarso, em seu Magistério, para ensinar os princípios fundamentais pregados por Jesus adotou uma postura relativamente aberta aos costumes de outras culturas.

Conforme enfatiza Jaeger:

A missão cristã primitiva obrigou os apóstolos a empregar formas gregas de literatura e discurso, ao dirigirem-se aos judeus helenizados. [...] E mais necessário se fez quando Paulo abordou os gentios para manter conversos entre eles (JAEGER, S/D, p. 23).

Essa influência pode-se apreender no relato dos Atos dos Apóstolos, quando o autor deste livro relatou a visita de Paulo ao Areópago, na sua ida a Atenas. Neste trecho, o livro relata que o apóstolo se defrontou com o público de filósofos e discorreu acerca de um deus desconhecido.

De pé, então no meio do Areópago, Paulo falou: “Cidadãos Atenienses ! Vejo que, sobe todos os aspectos, sois os mais religiosos dos homens. Pois, percorrendo a vossa cidade e observando os vossos monumentos sagrados, encontrei até um altar com a inscrição: “ ao Deus desconhecido”. Ora bem, o que adorais sem conhecer, isto venho eu anunciar-vos. O deus que fez o mundo e tudo o que existe, o senhor do céu e da terra, não habita em templos feitos por mãos humanas. Também não é servido por mãos humanas, como se precisasse de alguma coisa, ele que a todos dá a vida, respiração e tudo mais, [...] pois nele vivemos, nos movemos e existimos, como alguns dos vossos, alias, já disseram: “porque somos também de sua raça” . Ora, se somos de raça divina, não podemos pensar que a divindade seja semelhante ao ouro, à prata, ou à pedra, à escultura da arte e engenhos humanos. Por isso, não levando em conta os tempos da ignorância, Deus agora notifica aos homens que todos e em toda parte se arrependam, porque ele fixou um dia no qual julgará o mundo com justiça [...] (Atos dos Apóstolos, 17, 17-31).

Percebe-se que no discurso apresentado por Paulo, ele anuncia a “Boa Nova” não como ruptura, mas como um complemento e um acabamento do pensamento pagão (PEPIN, 1974, p. 24).

Nesse sentido, vale enfatizar que seu pensamento, a final, foi produto de uma educação urbana; as suas cartas eram encaminhadas para os habitantes das cidades helenizadas; mesmo com a origem judaica, Paulo de Tarso tinha educação e tradição impregnada da cultura helenística. Acrescente-se a isto o fato de Paulo de Tarso utilizar-se do grego culto na composição dos seus escritos.

Sobre isto comentou Josef Holzner:

O ambiente de Tarso, em que Paulo cresceu e onde passou longos anos, explica-nos a influência helenística que sofreu e a que o judaísmo da diáspora não podia subtrair-se nem na vida nem na cultura. [...] a maneira de pensar e a forma devida dos gregos teve influência considerável sobre o espírito de Paulo; pensava, falava e escrevia em grego como se fosse sua língua materna (HOLZNER, 1963 p. 9).

Nessa passagem, percebe-se que Paulo de Tarso recebeu o legado cultural helênico em sua formação, assim como, a tradição milenar na hereditariedade e nos laços de sangue: a sua ascendência judaica e a sua educação à sombra do Velho Testamento.

Em grandes linhas, a afirmação do pensamento cristão só pode ser entendido, em certa medida, no pensamento helênico, pois nele se encontrava toda uma rede de significadas e conceitos que deram condições para a elaboração de um “novo tempo”, processo em que Paulo de Tarso, nos primeiros momentos

da Igreja nascente, teve papel relevante. Seu magistério além de ter contribuído com a formação do homem cristão, que seria responsável por essa nova sociedade, impulsionou um novo pensar, e que no futuro constituiria o corpo filosófico / teológico da igreja que se tornaria hegemônica.

Além da influência do pensamento paulino na expansão do cristianismo, o Evangelho foi beneficiado pelo que era, ao mesmo tempo movimento e coesão do mundo mediterrâneo. A facilidade das comunicações e a importância dos intercâmbios comerciais e culturais provocaram a migração. Com isso, a Igreja realizou uma opção missionária, ao escolher a língua de todo mundo, a língua que mais condições tinha de repercutir sua mensagem até as fronteiras do Império.

Importa enfatizar que, com a atuação de Paulo de Tarso, o cristianismo ultrapassou as fronteiras da Palestina, para ganhar novos territórios pagãos em busca do homem que queria conquistar. Essa condição de religião “sem fronteira” albergou em seu seio homens, mulheres, crianças, humildes e poderosos, exortando a igualdade de todos no reino anunciado por Jesus. Assim, o magistério de Paulo de Tarso, ao ensinar o cristianismo como religião universal, ao mesmo tempo que minimizava as barreiras raciais e sociais, favorecia os desejos mais recônditos do mundo greco-romano.

Mesmo tendo recebido essa contribuição, o cristianismo atingiu o interior da cultura greco-romana e produziu uma renovação nessa cultura. Nesse ideal formativo, educando de forma informal, o cristianismo pregava um novo homem, que, segundo Paulo de Tarso, era revestido dos valores do Reino de Deus.

REFERÊNCIAS

- A BIBLIA, Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1997
- BARROS, Gilda Naécia Maciel. *Cristianismo Primitivo e Paidéia Grega*. Disponível em < [L](http://www.hotopos.com/vdletra2/gilda.htm#-ftn1) HYPERLINK <http://www.hotopos.com/vdletra2/gilda.htm#-ftn1> [L](http://www.hotopos.com/vdletra2/gilda.htm#-ftn1) > Acesso em 30 abr. 2002.
- GIORDANI, Mario Curtis. *Ação Social da Igreja no Mundo Antigo*. Petrópolis: Vozes, 1959.
- HOLZNER, Jofef. *Paulo de Tarso*. São Paulo: Quadrante, 1963.
- JAERGER, Werner. *Cristianismo Primitivo e Paidéia Grega*. Ed. 70, 2002.
- MARROU, Henri. Irenée. *História da Educação na Antigüidade*. São Paulo: E. P. U., 1975.
- MESTERS, Carlos. *Paulo Apóstolo- um trabalhador que anuncia o Evangelho*. São Paulo: Paulus, 2002.
- PEPIN, Jean. *Helenismo e Cristianismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.
- PIERINI, Franco. *A Idade Antiga*. São Paulo: Paulus, 1998.

EDUCAÇÃO E TRABALHO NO OCIDENTE MEDIEVAL (SÉCULOS XII E XIII)*COELHO, Talitha Priscila Cabral (PIC/UEM)**OLIVEIRA, TEREZINHA (DFE/PPE/UEM)*

Este texto pretende apresentar os primeiros resultados de uma pesquisa que estamos desenvolvendo em nossa Iniciação Científica. Nela, procuramos entender a Idade Média, especialmente os séculos XII e XIII como uma época histórica na qual os homens realizaram profundas mudanças na sua forma de ser e de realizar suas vidas. Uma dessas grandes transformações que principiaram a ocorrer nesses séculos foi a da forma de trabalho. O trabalho que até então tinha sido realizado fundamentalmente no campo, seja na Alta Idade Média (V – IX), seja na Idade Média Central (IX – XII), com o sistema feudal, principia a ser realizado nas incipientes cidades que começaram a brotar, a partir de fins do século XI, em decorrência do renascimento do comércio.

Um primeiro aspecto que precisamos destacar dessas mudanças decorre da própria natureza desse trabalho e a das relações sociais que ele cria e, paradoxalmente, é criado. Se no mundo rural, os camponeses e artífices se dedicavam a prover suas necessidades vitais e as dos seus senhores (esse sistema perdurou por pelo menos cinco ou seis século quase hegemônico entre os séculos V e XI) no mundo da urbis, que principia a se organizar em fins do XI e no século XII, o trabalho não se restringe basicamente a sobrevivência do senhor das cidades (observe-se que as cidades também tinham seus senhores) e de seus habitantes mas, é próprio desse trabalho gerar produtos além da necessidade vital de sobrevivência. Ou seja, principiam a produzir para uma atividade nova e original para aqueles homens: a troca. Essa mudança no sentido do trabalho causa uma profunda transformação na sociedade porque cria, segundo Adam Smith, a primeira grande divisão do trabalho entre o campo e a cidade.

Um segundo aspecto que merece ser considerado quanto a mudança no trabalho diz respeito a forma como se processa o pensar/saber/educação, nessa nova realidade da urbis. Ao trabalhar para produzir mercadorias para a troca, os homens precisaram criar uma nova forma do conhecimento que se diferencia muito do saber característico do medievo, aquele voltado para a religião e a filosofia pagã ministrada nas escolas monásticas. Os homens, dos séculos XII e XIII, vinculados ao mercado precisam saber agora a história, a geografia, o cálculo, a escrita precisa ser mais clara e rápida para agilizar as trocas. Essa discussão aparece de forma explícita na obra *Mercadores e Banqueiros* de Le Goff.

Com frequência, tem-se a impressão de que os clérigos detêm na Idade Média o monopólio da cultura. O ensino, o pensamento, as ciências e as artes seriam feitos por eles e para eles, ou pelo menos sob sua inspiração e controle. Imagem falsa, a ser amplamente corrigida. A influência da Igreja sobre a cultura só foi quase total durante a Alta Idade Média. A partir da revolução comercial e do desenvolvimento urbano, as coisas mudam. Por mais fortes que continuem a ser os interesses religiosos, por mais poderosa

que seja a alta hierarquia eclesiástica, grupos sociais antigos ou novos têm outras preocupações, têm sede de conhecimentos práticos ou teóricos diferentes dos religiosos, criam para si instrumentos de saber e meios de expressão próprios.

Nesse nascimento e desenvolvimento de uma cultura laica, o mercador desempenhou um papel capital. Para seus negócios, tem necessidade de conhecimentos técnicos. Por sua mentalidade, visa ao útil, ao concreto, ao racional. Graças ao dinheiro e ao poder social e político, pode satisfazer suas necessidades e realizar aspirações. (LE GOFF, 1991, p. 103)

A passagem de Le Goff, a nosso ver, explicita claramente que a nova forma de trabalho organizada na cidade para as trocas exige dos homens, especialmente, os que vivem diretamente da circulação dos produtos uma prática educativa voltada para o mundo laico e prático do mercador. Assim, assistimos a partir do século XII o surgimento de várias escolas laicas como nas comunas de Gand (1179) e de Ypres (1253). Segundo Le Goff, essas escolas promoviam a liberdade de ensino e buscavam dar aos filhos dos burgueses (burguês no sentido de habitante de Burgo) as *noções indispensáveis à futura profissão*.

O historiador belga Henri Pirenne anterior a Le Goff também já chamara a atenção para a importância do trabalho do mercador nas mudanças que ocorreram na sociedade medievla nesse período.

Segundo ele, essas mudanças que se efetivam nos séculos XII e XIII principiaram a ocorrer a partir do século X quando uma relativa paz é experimentada pela o que viria a ser a Europa ocidental. Isso se deveu à diminuição dos confrontos com os povos do norte (que propiciou um crescimento demográfico), sobretudo pela queda na mortalidade, e as Cruzadas⁶⁸ que impulsionaram o renascimento do comércio no mediterrâneo. É neste contexto que se desenvolverá a atividade comercial e produtiva dos mercadores.

Foi no decorrer do século X que se reconstituiu, na Europa Continental, uma classe de mercadores profissionais, cujos progressos, muito lentos a princípio, se aceleraram à medida que avançamos no século seguinte. O aumento da população, que começa a manifestar-se na mesma época está certamente em relação direta com este fenômeno (PIRENNE, 1989, p.96).

Para suprir a necessidade econômica apresentada pelo mundo feudal em seu apogeu, observou-se o aumento gradativo da importância dos mercadores. Estes gozavam, segundo Pirenne, de uma liberdade estranha aos homens de sua época:

Por certo a maioria de entre eles tinha nascido de pais não livres, que cedo tinham abandonado, para se lançarem em aventuras.[...] Desenraizando-se

⁶⁸ Sabemos, indubitavelmente, da grande importância que as Cruzadas desempenharam para o desenvolvimento do mundo ocidental principalmente no que diz respeito a cultura e a educação dos homens medievos, contudo não iremos discuti-las aqui por entender que esse tema em si demanda uma investigação a parte.

do solo natal, libertaram-se de fato. No meio de uma organização social em que o povo estava amarrado à terra e onde cada um dependia de um senhor, apresentaram o estranho espetáculo de circularem por toda a parte, sem poderem ser reivindicados por ninguém (PIRENNE, 1989, p.106).

Não demorou muito para que o comércio fizesse do mercador “um homem cuja condição normal foi à liberdade”. Esses habitantes dos burgos que procuravam viver sob as novas condições que o comércio impunha, encontravam grandes dificuldades para se submeter aos senhores feudais e passaram a lutar constantemente para obter a liberdade que as trocas exigia e criar novas leis que regulassem suas vidas e o seu trabalho.

Este ser errante, este vagabundo do comércio, deve, desde logo, ter espantado, pelo seu estranho gênero de vida, a sociedade agrícola, da qual deveria em todos os hábitos e onde nenhum lugar lhe era reservado. Ele trazia a instabilidade a um meio de agentes ligadas à terra, revelava, a um mundo fiel à tradição e respeitoso de uma hierarquia que fixava um papel e a categoria de cada classe uma atividade calculada e racionalista, segundo a qual a fortuna, em vez de se avaliar pela condição social do homem, só dependia da sua inteligência e de sua energia” (PIRENNE, 1989, p.104).

Para Henri Pirenne (1989), um aspecto importante que caracterizou a atividade destes profissionais do comércio foi o “estreito laço de solidariedade”, que garantia a união e fidelidade entre os mercadores (em resposta a real impossibilidade do exercício da atividade mercantil sem o apoio recíproco de outros mercadores).

Quanto à formação das cidades, Pirenne (1989), salienta que para que um “aglomerado urbano” subsista necessariamente exige-se a importação de gêneros alimentícios que por sua vez deve manter entre seus vizinhos exportadores uma permanente “relação de serviços” (p.110). O aglomerado urbano cria uma relação de interdependência que só será mantida por meio da troca entre o que é produzido para além do próprio consumo e o que necessita importar. Assim, fica claro que é indispensável à presença do comércio e da corporação para que se possa conceber a existência de uma cidade. O que explica a afirmação do autor de que a origem das cidades na Idade Média foi diretamente ligada ao renascimento comercial.

A presença burguesa nas cidades, como figura central, elevou o seu poder de influência. A liberdade desfrutada por estes homens do comércio (“atributo necessário e universal da burguesia”) fez desaparecer dentro dos muros das cidades todos os vestígios de servidão rural:

A liberdade era antigamente o monopólio da nobreza; o homem do povo só gozava dela a título excepcional. Devido às cidades, ela toma o seu lugar na sociedade como um atributo natural do cidadão. Doravante bastava residir no solo urbano para a adquirir. Todo o servo que, durante um ano e um dia, viveu no recinto urbano fica a possuí-la a título definitivo. A prescrição aboliu todos os direitos que o seu senhor exercia sobre a sua pessoa e sobre os seus bens. O nascimento importa pouco (PIRENNE, 1989, p.155).

O desenvolvimento do comércio e das cidades como representação da ascensão burguesa propiciou o surgimento de novas necessidades conflitantes com a religião, conduzindo este novo homem a laicização e a racionalização da existência. O mercador é certamente a figura central desta transformação, pois os conhecimentos exigidos pelos seus negócios lhe proporcionaram uma mentalidade pragmática, concreta e racional bem como o acúmulo de dinheiro e ascensão de seu poder social e político, ou seja, gradativamente, os homens medievos passam a desenhar a possibilidade de uma nova sociedade sem é claro terem consciência dessa transformação que estavam produzindo posto que continuavam a ver a Igreja e o Senhor como elementos naturais às suas vidas, embora constantemente lutassem pela liberdade.

Um terceiro aspecto que também consideramos diz respeito ao conceito de tempo que sofre uma alteração profunda quando das mudanças que se operam no mundo do trabalho.

Enquanto o tempo da igreja, ao basear-se nas Sagradas Escrituras, concebe a noção de tempo juntamente com a de eternidade, o tempo para o mercador é um objeto de lucro pois para seus cálculos o mercador tinha necessidade de “pontos de partida, de referências fixas.” É o tempo linear, que “tende para Deus”, em contraste com a hora do homem de negócio, principiando a romper com a forma de pensamento que predominava até então.

Temos, então, que a nova concepção de tempo se contrapõe ao tempo medieval onde as atividades eram regidas pela sucessão de dias e noites e as estações do ano, limitando-se as condições climáticas, tempo vago, flutuante, codificados por nomes de santos ou festas. “Vender o tempo”, tão indispensável ao cálculo dos juros e lucros e ao desenvolvimento do crédito, representa para cultura medieval um rompimento de difícil apreensão já que “o seu ganho pressupõe uma hipoteca sobre o tempo que só a Deus pertence.” (LE GOFF, 1980, p.43). Assim, o tempo de igreja é essencialmente incompatível com o tempo do mercador e a sua laicização provocou reações no sentido de adaptar e aceitar as necessidades da crescente atividade comercial.

De acordo com Pirenne, as práticas mercantis decorrentes do renascimento comercial foram recebidas com maior hostilidade por parte do clero, já que entendiam que “[...] a vida comercial era perigosa para salvação da alma”. Para ele, esta postura por parte da igreja não se deveu somente “a estrita interpretação da moral cristã” (doutrina do preço justo, busca de lucro como sinônimo de avareza e a especulação como pecado), mas às próprias condições de existência da igreja que no modo de organização feudal havia exercido expressivo domínio.

No entanto, Le Goff (1980) nos atentará para o fato de que não houve por parte da igreja uma postura única para com os mercadores. Estes obtiveram da religião proteção e favorecimento, não deixando porém de encontrar resistências.

Sem dúvida, a Igreja fez grande esforço para salvar uma situação comprometida. Primeiro aceita, cedo favorece a evolução histórica das estruturas econômicas e profissionais. Mas a elaboração teórica a nível canônico ou teológico desta adaptação faz-se lentamente, dificilmente (LE GOFF, 1980, p.45).

Além desses aspectos que arrolamos, um último ponto deve ser observado acerca desta transformação nos séculos XII e XIII. Este aspecto vincula-se à criação de instituições que colaboraram de forma decisiva para a construção da sociedade moderna. Estamos nos referindo à luta pelo estabelecimento de um poder laico e centralizado, pela criação de instituições vinculadas ao cambio (nossos futuros Bancos), pela criação das agremiações de artesãos que se transformaram, no século XIII, nas corporações de ofícios, dentre as quais as Universidades. Aliás, autores de renome na historiografia medievista, como Guizot, Thierry, Pirenne, Le Goff, colocam de forma bastante explícita que nós, homens da modernidade, somos legítimos herdeiros das instituições medievais oriundas dos séculos XII e XIII. Contudo, por se tratar de um momento em que o projeto ainda se encontra na fase de desenvolvimento, este aspecto está por ser estudado. Por ora, apresentamos neste breve texto apenas alguns elementos que estão amadurecendo em nosso estudo.

REFERÊNCIAS

- GUMIERI, E. B. Educação e trabalho: transformações ocorridas na Idade Média (séc. XII e XIII). Maringá: [s.n.], 2003. 202f.:il (Dissertação de Mestrado PPE).
- LE GOFF, J. *Mercadores e Banqueiro da Idade Média*. Lisboa: Gradiva, 1984.
- LE GOFF, J. *Para um novo conceito de Idade Média*. Tempo, trabalho e cultura no ocidente. Lisboa: Editorial Estampa, 1980.
- OLIVEIRA, T. Guizot e a Idade Média: civilização e lutas políticas. Assis: Unesp, 1997. (Tese de Doutorado).
- PIRENNE, H. *As cidades da Idade Média*. Tr. Carlos Montenegro Miguel. 3ª. ed. Lisboa: Europa-América, 1989.
- PIRENNE, H. *História Econômica e Social da Idade Média*. São Paulo: Mestre Jou, 1968.
- SMITH, A. *A das Riquezas das Nações*. Investigação sobre sua natureza e suas causas. São Paulo: Nova Cultural, 1985.
- DE BONI, L. *Lógica e Linguagem na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.
- LAUAND, L. J. *Cultura e Educação na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- LE GOFF, Jacques. *Mercadores e banqueiros da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- LE GOFF, *O Apogeu da Cidade Medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- LE GOFF, *O Homem Medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.
- LE GOFF, *Os Intelectuais na Idade Média*. Lisboa: Gradiva, 1984.
- LE GOFF, *Os Intelectuais na Idade Média*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- NUNES, R. A. C. *História da Educação na Idade Média*. São Paulo: USP, 1979.

O PENSAMENTO ÉTICO POLÍTICO DE ARISTÓTELES: UMA ANÁLISE CONTEMPORÂNEA

COMAR, Sueli Ribeiro (PPE/UEM)⁶⁹

PINTO, Aparecida Marcianinha (DFE/PPE/UEM)⁷⁰

Aristóteles nasceu em 384 a.C., em Estagira, na Trácia. Filho de Nicômaco, médico do rei Amintas, pai de Felipe II, da Macedônia. Aos 18 anos ingressa na Academia de Platão, onde permanece por vinte anos, com a morte do mestre retira-se para Missias. A convite de Felipe II encarrega-se da educação de Alexandre, como preceptor, permanece na corte da Macedônia até 334; acompanha seu discípulo à Ásia, vindo depois fixar residência em Atenas. Funda então uma escola em um bosque dedicado a Apolo Lício; de Lício advém o nome Liceu.

Consta que no Liceu de Aristóteles, além do edifício que o constituía, era célebre por seu jardim, ao qual acoplava uma alameda para caminhar que os contemporâneos chamavam de peripatos: “passeio por onde se andava conversando, motivo pelo qual a escola aristotélica foi chamada peripatética, seja como referência a alameda, seja como referência ao fato de que Aristóteles e os estudantes passeavam por ali discutindo animadamente filosofia” (CHAUÍ, 2002, p. 336).

Aristóteles escreveu uma série de trabalhos com grande preocupação literária. Sabe-se que ele realizou dois tipos de composições: as endereçadas ao grande público, redigidas em forma mais dialética do que demonstrativa, e os escritos ditos filosóficos ou científicos que eram destinadas aos alunos do Liceu. As que sobreviveram ao tempo precisamente as notas as quais se acrescentam outros descritos por seus discípulos- foram primeiramente organizadas por Andrônico de Rodes, no século I a.C e formam um conjunto conhecido pelo nome de Corpus Aristotelicum. O conteúdo deste encontra-se distribuído de forma sistemática. Os primeiros tratados receberam denominação de Organon e dele fazem parte os tratados de lógica, sobre a física, sobre o universo, psicológicos e biológicos, metafísica, ético-políticos, linguagem e estética. Tal conjunto da obra apresenta o pensamento de Aristóteles com uma afeição sistemática, como vasto conjunto enciclopédico no qual os mais diversos problemas são elucidados de forma aparentemente definitiva. Seu caráter sistemático certamente contribuiu para que, sobretudo na Idade Média, Aristóteles passasse a ser encarado como a grande autoridade em matérias filosóficas e científicas tornando-se o primeiro historiador da filosofia.

Durante a Idade média, o corpus aristotelicum passaria para a Biblioteca de Alexandria mantendo-se, como relata Chauí (2002, p. 341) “do lado bizantino do Império Romano. Como consequência, o corpus acabou sendo conservado,

⁶⁹ Aluna do Programa de Pós Graduação, Mestrado em Educação da Universidade Estadual de Maringá.

⁷⁰ Professora do Departamento de Fundamentos da Educação da Universidade Estadual de Maringá e do PPE.

lido e traduzido pelos pensadores árabes”. Foi, então, por intermédio da presença dos árabes- com a conquista da região do Mediterrâneo e da Península Ibérica- que a obra aristotélica voltará a ser lida na Europa.

Retornando a discussão central, alguns aspectos são considerados fundantes na análise em pauta. O primeiro é que Aristóteles não apresenta uma “teorização” subsidiada no mundo das idéias. No século IV, a Grécia vivia o seu período clássico, já com sinais de conflitos advindos dos contínuos ataques dos povos bárbaros. Esta instabilidade propiciou a Aristóteles fazer uma análise a partir do que estava posto e por isso foi um “realista” que pousando para a posteridade na figura que lhe dá Rafael, no afresco intitulado “Escola de Atenas”, Aristóteles aponta para o solo das coisas concretas, ou seja, a sua realidade⁷¹. Não pretendeu que sua proposta fosse vista como renovações absolutas. “Apresenta-as, ao contrário, como a formulação acabada de conceitos que a humanidade vinha progressivamente elaborando” (OS PENSADORES, a História da Filosofia, p. 14) De qualquer forma, Aristóteles busca como ponto norteador de suas reflexões a realidade social e isso não deixa de ser algo novo para aquele momento, como ressalta Strathern (1999, p. 19)

Foi o primeiro a introduzir o prisma histórico nas abordagens das questões filosóficas, bem como o princípio da explicação genética nas ciências naturais e na gnosiologia mesma. Isto basta para fazer dele, entre os gregos, no mínimo um precursor do historicismo.

Partindo então, do que estava posto, percebe-se que a filosofia política em seu plano, consiste em um exame dos diferentes tipos de Estado e a melhor forma de governá-los. “Aristóteles, ao contrário, descreve um Estado real. Sabia como a política funcionava e sabia que deveria ser efetiva para no final, ter alguma utilidade” (STRATHERN, 1999, p. 19) . Essa capacidade de análise política leva o filósofo a recolher informações sobre 158 constituições existentes nas cidades estados gregas. Além dessa descrição, Aristóteles estabelece uma tipologia de três governos:

Há três formas de governo e um número igual de desvios, ou perversões, por assim dizer, destas formas. Elas são a monarquia, a aristocracia, e terceiro lugar a que se baseia na qualificação pelos bens possuídos, que parece adequado chamar a timocracia, embora a maioria das pessoas lhe dê o nome de governo constitucional. (ARISTÓTELES, 1985, p. 164).

Ao se referir às formas de governo considerou que elas podem ser coerentes quando visam o interesse comum, contudo, serão más e corrompidas se

⁷¹ No epígrafe deste trabalho está representado a obra de Rafael intitulada, “Escola de Atenas”. Rafael Sanzio (1483-1520) foi um artista renascentista italiano. O afresco Escola de Atenas é uma das suas mais admiráveis obras, pintada a pedido do Papa Júlio II. Na Escola de Atenas Rafael dispôs figuras de sábios de diferentes épocas como se fossem colegas de uma mesma academia. Na composição dos personagens destaca-se ao centro Platão, segurando sua obra “Timaeus” e, apontando sua mão direita para cima, talvez referindo-se as causas de todas as coisas. Ao lado esquerdo de Platão, e portando sua obra a ética está Aristóteles. Este gesticula em direção ao que o rodeia a indicar a sua preocupação com o mundo concreto.

visarem o interesse particular. Apontava para uma nova filosofia em que a política poderia permitir uma educação a partir da elaboração de conceitos constitucionais. Era o homem distanciando-se dos deuses e assumindo relações, vontades e direitos.

O segundo aspecto é essencial para a continuidade da presente discussão é que a reflexão aristotélica sobre a política não se separa da ética, pois a vida individual está inibrida na vida comunitária. Sobre a reflexão ética de Aristóteles, autores como Jaeder, consideram que é necessário à apreensão de sua *Ética a Nicômaco* e de sua *ética a Eudemo*.⁷² Isto porque outros textos relativos ao tema da ética constituiriam mais provavelmente coleções organizadas de exertos ou extratos das duas obras acima referidas. Na prática, destaca Jaeder, teria ocorrido uma predominância dos estudos centrados sobre a *Ética a Nicômaco*, uma vez que o seu texto pode ser compreendido usualmente como um trabalho superior e posterior a *ética a Eudemo*, tanto na construção, na clareza do estilo e maturidade.

Considerando a necessidade de tais temas, em sua *Política*, Aristóteles, referindo-se à *Ética* coloca que, a idéia de felicidade alia-se à identificação do melhor governo, sendo esse melhor governo “aquele em que cada um melhor encontra aquilo de que necessita para ser feliz” (Aristóteles, tratado de política, p. 45) . Um Estado só pode ser feliz, para o pensamento aristotélico caso se mantenha nele a virtude e prudência. A virtude, por sua vez, compreende a prática, uma forma mais plena de excelência moral e para o seu exercício seria necessário conhecer, julgar, ponderar. Ao contrário da tradição socrática e platônica não seria o mero conhecimento do bem que poderia dirigir a ação justa mas, a sua prática. A virtude como excelência moral corresponderia a idéia de uma razão ligada a escolha dos atos a serem praticados e de um hábito firmado pela repetição para conduzir a ação reta.

As coisas que temos de aprender antes de fazer, aprendemo-las fazendo-as por exemplo, os homens se tornam construtores construindo, e se tornam citaristas tocando cítara; da mesma forma, tornam-se justos praticando atos justos, moderados agindo moderadamente, e corajosos agindo corajosamente. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1985, p. 35)

Tanto no individual como no coletivo, o hábito de tais preceitos torna-se o grande regulador da ação. Aristóteles vê o *ethos* como mola mestra. O caráter então não é mais o que recebe suas determinações da natureza, da educação, da idade, da condição social, mas é o produto da série de atos.

A teoria política de Aristóteles, do século IV a. C., voltava-se para a busca de parâmetros do bom governo⁷³. Aristóteles dentro do que define esse artigo, viu

⁷² Das várias versões existentes da ética aristotélica, a principal é a *ética a Nicômaco*, assim chamada porque o filho de Aristóteles foi quem primeiro a editou. Por sua vez, a *ética a Eudemo* é hoje geralmente considerada como uma redação mais antiga da ética de Aristóteles, editada por seu discípulo Eudemo de Rodas.

⁷³ Para Aranha (1993). Aristóteles se envolveu com as questões políticas de seu tempo e criticava o mau governo. Considera que isso não deixa de ser uma “idealização”, ou seja, uma cidade bem

isso amplamente, assim, não separa ética e política. Da mesma forma que o Estado organiza as cidades, cabia ao homem utilizar-se de virtudes como um meio de convivência na polis. Em seu contexto Aristóteles adverte para a necessidade de homens comedidos, “por meio termo em relação a nós quero significar aquilo que não é nem demais nem muito pouco” (Aristóteles, 1985, p. 41) assim, o filósofo supõe haver sabedoria nessa situação intermediária, pois, acreditamos que Aristóteles busca também a manutenção de uma sociedade onde cada um no exercício de sua função pudesse manter a ordem posta. Imprescindível é que não concebe um homem isolado. “O homem é um animal social, e a felicidade de cada criatura humana pressupõe por isto a felicidade de sua família, de seus amigos e de seus concidadãos” (Aristóteles, *Ética a Nicômacos*, p. 11).

Trazendo o tema discutido até aqui para o cenário contemporâneo, especificamente para nós “cidadãos” do século XXI, percebe-se que de imediato ética e política apresentam significações quase contraditórias. Antes de avançar a discussão sobre ética e política da forma como são trabalhadas hoje, é preciso destacar que não cabe no contexto dessa reflexão um julgamento. Isto porque cada período tem suas particularidades. Como destaca Marx:

Os homens são os produtos de suas representações, de suas idéias etc..., mas os homens reais e ativos, tal como se acham condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde até chegar as suas formulações mais amplas. A consciência jamais poderá ser outra do que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real. (MARX, 1980, p. 33)

Assim um momento histórico não é senão outra coisa, uma forma de produzir dos homens e por isso não pode ser considerado nem melhor nem pior das que a antecederam ou que estão por vir. Quando abstraímos tal formulação sobre a maneira como a política e a ética aqui estudadas, se apresentam em determinadas épocas, deixamos de vê-las historicamente, socialmente construídas pelas relações de trabalho. Por este caminho é necessário apreender a “nova ordem” mundial, que será aqui utilizada para dar significado as grandes transformações ocorridas no cenário sociopolítico e econômico contemporâneo, considerando que tais mudanças estão inseridas no modelo de produção vigente.

Entre as questões mais fundantes está a de uma caracterização do curso do capitalismo. A respeito disso, Chesnais (1996, p. 21), argumenta:

Eu o designo pelo nome um pouco complicado[...] de regime de acumulação mundial predominantemente “financeiro”, ou ainda regime de acumulação financeirizada mundial. Seu funcionamento é financiado sobretudo pelas operações e pelas escolhas de formas de capital mais concentradas e

governada. A ligação entre ética e política é evidente na medida em que a questão do bom governo, do regime justo, da cidade boa depende também da virtude do governante.

centralizadas do que em qualquer período anterior ao capitalismo. (Chesnais, 1996, p. 21).

Da forma como se apresenta o modo de produção capitalista este necessita estar sempre se reorganizando e isso leva a reforma do Estado como instrumento subsidiador desse processo. Neste sentido, o Estado “não pode ser entendido por si mesmo, mas nas relações de sua existência” (PERONI, 1980, p. 22)⁷⁴. No capitalismo o Estado se apresenta como um facilitador da manutenção da referida sociedade. Se em determinados momentos históricos o Estado se apresentou de modo eclético como por exemplo, Estado do Bem Estar Social⁷⁵, é porque essa foi uma condição necessária a sobrevivência do capitalismo. Para compreender melhor esse processo, a partir de 1970, quando os gastos com a seguridade social ficaram muito expressivos, entra em cena o Estado neoliberal idealizado por Hayek⁷⁶, em 1945 e que, somente quarenta anos mais viria a se efetivar.

Esta forma histórica de “ser” da sociedade nos possibilita entender a política em Aristóteles e a política no século XXI, cada qual em seu contexto, mas ao mesmo tempo assegurar o seu valor enquanto “práxis”. Isto porque, em relação a prática que se tem hoje, Política é entendida como estratégias de governo, onde os direcionamentos levam a redução dos gastos por parte do estado efetivando assim, o ideal neoliberal, ocorrendo o distanciamento cada vez maior de um fim coletivo.

No Brasil em específico, a partir de 1990, algumas estratégias modernizantes são operadas como formulações voltadas ideologicamente para o social. “Quase sempre elas não se concretizam, apenas se transforma em quimera, em sonho, em programas e diretrizes para serem exibidas á sociedade, sem intervenção nela, porque não tem função de intervir” (Vieira, 2000. p. 19). Outro fator preponderante é maneira como essas políticas são subsidiadas pelas agências internacionais. A abertura ao capital internacional desencadeia a mercantilização dos serviços sociais, onde o Estado passa a ter função “mínima” para o bem comum e “máxima” para o capital.

Quando no século IV a.C Aristóteles percebeu a necessidade de um homem “comedido” e de um governo que visasse o bem comum, é porque já conotava o perigo para uma sociedade na qual o homem fosse totalmente excluído de

⁷⁴ Para Vera Peroni, o Estado é histórico, concreto, de classes e Estado máximo para o capitalismo já que no processo de correlação das forças em curso, é o capital que detém a hegemonia.

⁷⁵ ARRUDA (2004) considera que no período pós Segunda Guerra Mundial, em alguns países Europa Ocidental e nos Estados Unidos, o Estado tinha o papel de controlador dos ciclos econômicos. As políticas eram direcionadas para o investimento público e o salário era complementado pelos governos através da seguridade social, assistência médica, educação e habitação. O Estado acabava exercendo, também, o papel de regulador direta ou indiretamente dos acordos salariais e dos direitos dos trabalhadores; era o chamado Estado de Bem Estar Social, política de proteção social.

⁷⁶ Friedrich August Von Hayek (1899-1992) publicou em 1945, o livro *O Caminho da Servidão*. A idéia central expressa no livro é a de que o mercado deve funcionar sem nenhuma restrição; a liberdade de mercado deve ser absoluta.

seu contexto. Para ele, a felicidade, seja do Estado, seja do indivíduo corresponde ao exercício continuado da prática da virtude e da prudência:

O governo é o poder supremo em uma cidade, e o mundo pode estar nas mãos de uma única pessoa, ou de poucas pessoas, ou da maioria, nos casos em que esta única pessoa, ou as poucas pessoas, ou a maioria, governam tendo em vista o bem comum, essas constituições devem ser forçosamente as melhores. (Aristóteles, 1985, p. 91).

Distante do período vivido por Aristóteles analisamos que a ética é normalmente usada para dar significado aos princípios e normas de boa conduta ou a própria conduta interada nas regras que conduzem a prática do “bem”, mais especificamente pode ser dita como a ciência que estuda tais princípios.

Se verificarmos a gênese da palavra ética, fica evidente que os valores nascidos nas reflexões de Aristóteles e, postos hoje podem ser vistos como um domínio pessoal um benefício para as relações entre os homens. Indo sempre no sentido horizontal, isto é, visando não a dominação, mas a colaboração. Atualmente a sociedade burguesa trata a ética e a política na via do individualismo e, portanto, diferentemente de Aristóteles.

A luz das considerações apresentadas fica claro que ética e política são determinadas e formalizadas historicamente e, a ascensão da sociedade burguesa, tende a dar aos referidos itens um caráter também burguês. Se compararmos a forma das sociedades anteriores, ou seja, a escravista e a feudal, perceberemos que as relações eram transparentes. O escravo era no plano da realidade de fato e de direito propriedade do senhor⁷⁷ e, o servo era submetido ao senhor feudal de fato e de direito. Hoje, porém, vemos um confronto direto entre proprietários aparentemente iguais, mas na sua essência desiguais pois, ao mesmo tempo em que na aparência são livres escravizam-se na forma de trabalho capital.

Diante dessa realidade podemos afirmar que a sociedade atual não carece de uma ética e uma política visto que, ela tem a ética e a política que lhe são próprias e que se constituem sua imensurável força mantenedora. Porém fora do contexto capitalista, há que se pensar na presença de um homem enquanto ser social capaz de reconciliar sua essência (ética) com sua existência (política). Neste sentido:

Só será plena a emancipação humana quando o homem real e individual tiver em si o cidadão abstrato; quando como homem individual, na sua vida empírica, no trabalho e nas suas relações individuais, se tiver tornado um ser

⁷⁷ A respeito da condição do escravo: Aristóteles admite a escravidão e a justiça de forma natural; não se deve esquecer que mesmo os gênios são influenciados pelas realidades diante de seus olhos, sobretudo se elas se explicam por uma necessidade inelutável, como a de os escravos na antiguidade serem o instrumento de produção por excelência, equivalente as máquinas de hoje, e que certamente pareceria a Aristóteles mais justo, ou menos injusto, poupar nas freqüentes guerras estes instrumentos únicos de trabalho, para depois escravizá-lo, em vez de matá-los cruelmente em sua condição de prisioneiros. (ARISTÓTELES, 1985, p. 9).

genérico; e quando tiver reconhecido e organizado as suas próprias forças (forças próprias) como forças sociais, de maneira a nunca mais separar de si esta força social como força política” (MARX, 2002, P. 37).

Em síntese, Aristóteles não foi um idealista, pois confirmou na sua teoria a vida da Grécia e, com o seu olhar para o real, defendeu o cidadão enquanto pessoa inserida num todo social, político e econômico. Assim, não visa na sua ética e na sua política um bem absoluto, mas um bem que contribua para um fim profundamente humano: a felicidade. Da mesma forma, a constituição do bom governo que ele busca na política não se dirige a uma utopia sem lugar, sem povo, sem um chão, mas é especificamente dirigida a uma comunidade concreta.

REFERÊNCIAS

- ARANHA, Maria Lucia de Arruda. *Filosofando: introdução à filosofia*. São Paulo: Moderna, 1993.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad de Mario Gama Kury. 4ª ed. Brasília: UNB, 2001.
- ARISTÓTELES. *Política*. Trd. De Mario da Gama Kury: Brasília, Ed. Universitária de Brasília, 1985.
- ARRUDA, José Jobson. *Nova história moderna e contemporânea*. Bauru: EDUSC, 2004.
- CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- CHESNAIS, François. *A Mundialização do capital*. São Paulo: Xamã, 1996.
- JAEDER, Werner. *Aristóteles*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- PERONI, Vera. *A política educacional e o papel do Estado no Brasil dos anos 90*. São Paulo: Xamã, 2003.
- STRATHERN, Paul. *Aristóteles (384-322 a .C) em 90 minutos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

GALAAZ E GALVÃO: LUZ E TREVAS – UMA LEITURA DA FIGURA DO HERÓI EM A DEMANDA DO SANTO GRAAL*FABRIS, Roberth Marcel (UEM)*

O Trovadorismo foi a primeira escola literária portuguesa. Esse movimento literário compreende, aproximadamente, do século XII ao século XIV. Nesta época Portugal começava a afirmar-se como reino independente, embora ainda mantivesse laços econômicos e sociais com a Península Ibérica. A cultura trovadoresca refletia este momento histórico das Cruzadas; da luta contra os mouros, sarracenos, e árabes; o sistema feudal. Destacavam-se neste contexto: o poderio da Igreja, a espiritualidade e a pirâmide de poder que ultrapassa muitas vezes a Monarquia.

A religiosidade foi um aspecto marcante na cultura medieval, influenciando também as obras literárias do momento. A vida do povo estava voltada fortemente para os valores espirituais e à salvação da alma por meio da fé, do sofrimento e das privações aqui na Terra. A visão teocêntrica (Deus como centro do Universo) prevaleceu em todos os tipos de manifestações e expressões artísticas do período medieval.

Ao lado da poesia medieval surgiu a prosa de ficção, cuja importância estava relevada ao status sócio-político e religioso de um povo, presente nas famosas novelas de cavalaria. As novelas são assim denominadas porque narram aventuras de cavaleiros andantes ou de guerreiros investindo contra os mouros ou sarracenos que invadiam a Península Ibérica. Inspiradas nas canções de gesta – poemas importantes que retratavam grandes feitos heróicos – as novelas de cavalaria também narravam as vidas de aventuras de guerreiros valentes e lendários, como por exemplo: o Rei Arthur. No primeiro período medieval, em meados do século XIII, as novelas de maior destaque em Portugal foram as do ciclo arturiano, especialmente as três traduzidas e adaptadas para o vernáculo: José de Arimatéia, História de Merlim e A Demanda do Santo Graal. O tema principal é a busca pelo vaso sagrado ou cálice de Cristo.

A novela inicia-se em Camelote, reino de Rei Artur. É dia de Pentecostes, e os cento e cinquenta cavaleiros estão junto ao rei, e em volta da Távola Redonda para festejar a data comemorativa. (Pentecostes: festa cristã que celebra a descida do Espírito Santo aos cristãos). Chega uma donzela na festa, em busca de Dom Lancelote, para que o mesmo a acompanhe até a floresta, onde será armado Galaaz, seu filho bastardo.

Ao retornarem para Camelote, inúmeros sinais comprovam que Galaaz é o cavaleiro esperado para dar um fim às aventuras do reino de Logres. Assim Galaaz retira a espada fincada no mármore, que boiava descendo o riacho, a qual segundo os mitos e lendas só seria retirada pelo melhor cavaleiro do mundo, façanha já tentada pelos melhores cavaleiros da Távola Redonda: Lancelote, Tristão, Galvão e outros, sem sucesso. O direito a ocupar um lugar na Távola Redonda caberia apenas ao escolhido por Deus, ou seja, aquele considerado perfeito, casto, e santo. As palavras do ermitão que acompanhava

Galaaz resumem tudo o que ele representa: “Rei Artur, eu trago o cavaleiro desejado, aquele que vem da alta linhagem de Davi e de José de Arimatéia, pelo qual as maravilhas desta terra e das outras terão fim”. Neste momento de festa o Graal (cálice com que José de Arimatéia colhe o sangue derramado por Cristo na cruz) perpassa o ar, nutre os presentes com o manjar celestial e desaparece. Quando o Graal se vai, os cavaleiros empolgados pela fala maravilhosa de Galvão, sentem o desejo de trazê-lo de volta a Logres.

As aventuras iniciam-se e a maior parte dos cavaleiros morre em busca, alguns dizimados pela Besta Ladradora ou pela fúria implacável de Galvão. Apenas Boorz, Persival e Galaaz conseguem chegar a Corberic, local onde se encontra o Graal. Entretanto, Galaaz, contempla o Santo Graal. Persival morre e é enterrado numa ermida, e Boorz retorna a Logres para dar as boas novas para o Rei Artur. Mas chegando à corte descobre o declínio do rei. Sem o Graal, o reino de Logres é destruído por seus inimigos e o Rei Artur é traído por seu sobrinho, Rei Mars. Ferido, Artur atira Excalibur, a espada sagrada, no lago, e desaparece levado por sua irmã Morgana, em uma barca. Em seguida, o escudeiro do Rei, Giflet irá a uma ermida próxima, onde um ermitão lhe diz que Artur está enterrado ali, mas o túmulo está vazio, contendo apenas o elmo do Rei. O mistério se funda, então deixando o clima místico celta e a religiosidade cristã cobrindo o fim da obra cavaleiresca.

As instituições da cavalaria e da organização feudal já estavam elaboradas em detalhe e cada vez mais passavam a prevalecer no mundo europeu. E tornava-se comum medir o “valor” de um cavaleiro por sua participação em torneios, justas e todas as formas de combates singulares, bem como por sua “largueza”, sua generosidade em presentear, oferecer hospedagem e gastar sem reservas. (FURTADO, 2003, p. 27)

Novelas De Cavalaria E O Herói Cavaleiresco

Originárias da França e remotamente da Inglaterra, as Novelas de Cavalaria resultaram da construção em prosa das canções de gestas (poemas de assunto épico). Organizavam-se em três ciclos: o ciclo bretão ou arturiano, em torno do Rei Artur e seus cavaleiros da Távola Redonda; o ciclo carolíngio protagonizado por Carlos Magno e os doze pares da França; o ciclo clássico, de temas grego-latinos.

Os heróis das novelas de cavalaria provocam em predominância a modalidade de identificação admirativa nos leitores. Mas isto não significa que também não pode provocar a catártica e a associativa. O leitor, ao adentrar no mundo medievo, sente que está saindo de seu mundo repleto de violência e caos, para viver aventuras que refletem o espírito de nobreza e caráter.

Mas é neste ponto que a audiência peca, pois os cavaleiros medievais e suas aventuras eram tão repletas de barbáries, com sangue jorrando por todos os lados e os muitos combates eram cruéis ao extremo. Será que os leitores conseguiram mesmo se refugiar da violência natural do mundo? Quando conseguem perceber que o Mundo Medievo e seus heróis possuem

semelhanças com o Mundo atual e os heróis do século XXI, o leitor descobre uma familiaridade naquele mundo de estranhamento, ou seja, mesmo diante de misticismo, cavaleiros com armaduras impenetráveis, feitiços e magias. Existe algo que faz com que o leitor se encontre em Camelote, algo familiar no mundo do estranhamento. Esclarece-nos Bredella (1989) que

... a compreensão do projecto de sentido da obra literária exige a activação das noções do sujeito e torna simultaneamente obrigatória a distinção entre as nossas próprias noções e as noções dos outros. O sujeito da compreensão tem de ser capaz de abstrair das suas próprias noções ou, então, não poderá tornar-se compreensível para ele aquilo que inicialmente lhe era estranho e incompreensível, nem, por outro lado, ele poderá compreender, se não trouxer para o acto da compreensão as suas noções e a sua maneira de ver. Desta forma, a compreensão do que é estranho e a clarificação da maneira de ver de cada um condicionam-se reciprocamente. (BREDELLA, 1989, p.36)

A admiração pela figura do herói Galaaz que se assemelha muito a um ser divino mesclado com um guerreiro, desperta nos leitores a vontade de cada vez mais ser puro e casto para alcançar os manjares celestiais. E Kothe (1987) nos faz enxergar que os grandes heróis castos sempre querem estar mais próximos da figura mítica e humana de Cristo:

Para o cristão, quem se degrada é o algoz, aquele que parece ter uma posição de superioridade (e, por todas as evidências, acreditava que a tinha). Em nenhum momento Cristo é literalmente mais “divino” do que quando está pregado na cruz. Em nenhum momento ele está literariamente melhor do que quando está na pior. São os momentos em que ele pousa para os grandes quadros da Paix (KOTHE, 1987, p.34)

Galaaz E Galvão - Luz E Trevas Em Camelote

Os heróis fazem parte do universo em que o leitor adentra ao ler a obra literária. E por meio da figura do herói com características nobres, e outros com características mais próximas do antagonismo, é que desenvolvemos esta pesquisa em que Galaaz é nobre, destemido e temente ao Rei e à Deus, conforme o herói de caráter e de postura honrosa.

Enquanto que Galvão é uma mistura de herói cavaleiresco com o espírito antagonista em que tudo e todos estão determinados pelo fio da espada.

Conforme Kothe (1987), podemos estabelecer que os heróis estão presentes desde a Antiguidade com o Hércules e até os tempos modernos com Superman e os heróis dos quadrinhos. Assim os cavaleiros analisados possuem determinantes que ora os aproximam e ora os afastam do perfil de herói modelo de todos os tempos.

Um herói que de tão perfeito, se torna um ícone para servir de exemplo aos jovens e adolescentes. Foi neste sentido que Galaaz conseguiu impressionar gerações. Em contrapartida o cavaleiro sobrinho de Rei Artur, Galvão é um

misto de coragem, bravura, mas tudo sem escrúpulos, muitas vezes demonstra em seus atos os vícios e fraquezas humanas.

Galvão por simples devoção acaba matando muitos dos mais nobres cavaleiros da Távola Redonda. Mas mesmo ele sendo um tipo de antagonista, acaba não provocando um mal maior como os antagonistas do século XXI.

Literalmente o leitor encontra-se entre a cruz e a espada nesta obra literária e na escolha do trajeto que deverá seguir no decorrer da leitura do texto.

Poderíamos dizer que a cruz refere-se ao caráter puro de Galaaz, servo fiel aos ensinamentos da Santa Igreja e principalmente a Deus, não infringindo nenhuma lei divina. Ele é puro, casto, guerreiro, abençoado, calmo, aparência bela e postura de nobre. Tais características permitem o leitor a considerá-lo um modelo perfeito de virtude.

Seguem-se exemplos que comprovam que Galaaz é o herói modelo proposto por Kothe (1987) e também por Campbell (1949). E Galvão chega ao patamar de antagonista na trama cavaleiresca. Assim os dois partem da mesma Távola Redonda, mas cada um possui caráter e formação diferenciados:

... porque o assento perigoso estava acabado, e honravam e serviam Galaaz quanto podiam que não podiam mais, porque bem sabiam que este havia de dar cabo às maravilhosas aventuras do reino de Logres; mas sobre todos estava Lancelote mais alegre, porque bem via que, se Galaaz vivesse, passaria em bondade e em cavalaria todos os do reino de Logres. (MEGALE, 1988, p.36)

O Cavaleiro Puro Da Ordem De Deus

E Galaaz não soube o que dissesse, e disse à donzela que, se matasse como dizia e por tal razão, bem entendesse que não da mais formosa que Nosso Senhor tivesse feito, ele não olharia mais para ela; e disse-lhe que mais lhe valeria ficar em virgindade, por que se lhe os outros fizessem tanto como ele, bem poderia ser que morresse virgem. E a donzela que estava toda como paralisada, quando viu que de Galaaz não poderia ter seu prazer. (MEGALE, 1988, p.101)

- Galaaz, servo de Jesus Cristo, isto te manda dizer o alto Mestre por mim, que o vingaste hoje bem de seus inimigos, e toda a companhia de anjos está alegre. Ora te convém que vás o mais cedo que puderes à casa do rei Pescador, por receber saúde que tão longamente tem esperado que deve receber, quando chegares. E ide todos os três, assim que a ventura propiciar. (MEGALE, 1988, p.331)

O Abençoado

- Galaaz, Nosso Senhor fará tua vontade a respeito do que lhe pedes, porque à hora em que lhe pedires tua morte, a terás e acharás a vida da alma e a alegria perdurável. (MEGALE, 1988, p.464)

Aquela noite aconteceu que estava dormindo Galaaz e veio a E ele aproximou logo e olhou o santo Vaso e depois que olhou um pouco, começou a tremer muito violentamente, tão logo a mortal carne começou a ver as coisas espirituais, e estendeu logo suas mãos para o céu... (MEGALE, 1988, p.467)

O Servo Estimado De Deus

- Ai, Galaaz, servo de Jesus Cristo, verdadeiro cavaleiro e verdadeiramente homem bom! Bendito seja Deus que aqui te trouxe. Tua santidade e tua correta vida me livraram do grande sofrimento em que vivi mais tempo do que poderias imaginar, e por teu rogo tenho o corpo e a alma salva, que estava perto de ser perdida por meu pecado (MEGALE, 1988, p.351).

Já a espada remete a Galvão, cavaleiro poderoso, sobrinho do Rei Artur, mas desleal às leis do Reino de Camelote, e às leis de Deus. Duelar e matar as pessoas que se opõem ao seu ponto de vista refletem o seu caráter problemático.

- Dom Galvão, por que sois tão vilão e invejoso? Não tendes valor nem sois um dos cortesões do mundo (MEGALE, 1988, p.428).

O Desleal

- Galvão, Galvão, cavaleiro desleal, como és tão ousado que nesta demanda queres ir, quando sabes que tanto mal por ti acontecerá? E rogam-te estes cavaleiros da tábua redonda (...) Sabe que dom Galaaz fará tanto bem nesta demanda, como tu farás tão mal, porque pela tua mão – que em má hora pegaste a espada – matarás dezoito destes teus companheiros, tais que valem mais que tu de cavalaria (MEGALE, 1988, p.53).

O Guerreiro

Quando Galvão ouviu que o desafiava, deixou-se ir a ele, e feriram-se ambos tão rijamente, que caíram ambos em terra, eles e os cavalos sobre os corpos, e as lanças voaram em pedaços, mas ergueram-se muito vivamente, porque eram ambos de grande ânimo e de grande força (MEGALE, 1988, p.121).

O Traidor

E quando chegaram à porta, acharam sobre uma pedra, um letreiro escrito na pedra, que dizia: “Aqui jaz Lamorante, aquele que por traição matou Galvão, o sobrinho do rei Artur” (MEGALE, 1988, p.111).

O Justiceiro

Quando Galvão viu Dalides jazer morto, reconheceu-o e teve grande pesar, porque o amava muito e perguntou ao cavaleiro por onde ia aquele que o matara. E ele lho mostrou. Depois que o ouviu, Galvão não esperou mais e começou a ir muito violento atrás dele (MEGALE, 1988, p.82).

O Desventuroso

- Galvão, crê que tu e Morderete, teu irmão, não nasceste senão para fazeres más aventuras e dolorosas. Se os que aqui estão o soubessem como o sei, arrancariam vossos corações, porque ainda os fareis morrer de dor e de sofrimento. E estes, que agora não crêem no que lhes digo, ainda acreditarão a tal hora em que não poderão tomar sentido (MEGALE, 1988, p.54).

Considerações finais

Podemos comprovar, assim, que o herói das novelas de cavalaria é fruto do meio e do momento histórico a que ele pertence na história, confirmando suas particularidades essenciais de fidelidade, grandeza de caráter e, sobretudo, a fé devotada a Deus e ao Rei. Galaaz exemplifica claramente tais peculiaridades. Mesmo Galvão sendo considerado um traidor, também foi regido pelas leis que fazem parte do juramento real e divino.

Concluimos que Galaaz é a luz que ilumina a Corte de Camelote, e que Galvão representa as trevas, mas que todos estão seriamente envolvidos na demanda em busca do cálice sagrado.

O tema do herói cavaleiresco tem sido retomado na ficção contemporânea. Fé, coragem, grandeza de caráter e força podem ser encontradas nos heróis da atualidade. A televisão e o cinema são os grandes divulgadores dos modelos de caráter encontrados na Idade Média. O Bem sempre estará acima do Mal.

Essa retomada tem provocado discussões polêmicas e repletas de historicismo, como na obra *O Código Da Vinci*, de Dan Brown, (2000), também no filme *A Lenda do Tesouro Perdido*, de Jerry Burckmeier, (2004), por exemplo. Le Goff (2005) confirma a importância do contexto medieval na atualidade, os homens do século XXI ainda vivem os mesmos conflitos ideológicos, religiosos que eram pertinentes na vida dos medievos. Comprova-se com este exemplo da santíssima trindade e os seus mistérios:

Para o medievalista, é forçoso reconhecer que, a despeito do dogma intangível de um Deus único, as três Pessoas divinas parecem conservar cada uma, ao longo da Idade Média, uma existência individual específica. Melhor: a importância relativa entre as três Pessoas, a maneira como os fiéis a “ponderam”, dá-nos uma idéia muito boa dessa *descida do céu sobre a terra* que me parece a chave do humanismo medieval. (Le Goff, 2005, p.179)

REFERÊNCIAS

- AGUIAR E SILVA, Vitor Manuel. *Teoria e Metodologia Literárias*. Lisboa, Universidade Aberta, 1990.
- BREDELLA, Lothar. *Introdução á didática da literatura*. Trad. Maria A. P. Correia; Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1989.
- CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária*. São Paulo, Editora Nacional, 1976.
- CANDIDO, Antonio. (Org.) *Debates: A Personagem de ficção*. 9ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1992

CAMPBELL, Joseph. *O Herói de Mil faces*. São Paulo: Cultrix, 1949.

_____. *O Poder do Mito*. Trad. Carlos F. Moisés. São Paulo: Palas Athenas, 1990.

FURTADO, Antonio L. *Aventuras na Távola Redonda. Estórias Medievais do Rei Artur e seus Cavaleiros*. Petrópolis: Vozes, 2003.

LE GOFF, Jacques. *Em busca da Idade Média*. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

MEGALE, Heitor. *A Demanda do Santo Graal: manuscrito do século XIII* / texto sob os cuidados de Heitor Megale, Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

KOTHE, Flávio. *O Herói*. São Paulo: Ática, 1987.

PLATÃO E A EDUCAÇÃO NA ALEGORIA DA CAVERNA

*FÁVARO, Heloísa Mesquita*⁷⁸
*BORDIN, Reginaldo Aliçandro*⁷⁹

1. Introdução

Não são poucos os motivos que levaram Platão (427 – 347 a.C.) a ser reconhecido como um dos mais frutíferos pensadores gregos. Seu legado filosófico deixou marcas profundas, chegando a ser reconhecido até mesmo na atualidade. O motivo que o faz ser requisitado por filósofos e historiadores encontra-se na diversidade temática de suas reflexões, especialmente em questões relativas à política e à educação.

Descendente das antigas lideranças gregas, Platão viveu num período em que se configurava o desenvolvimento das cidades-Estado, especialmente Atenas, centro do mundo econômico, cultural e político. Entretanto, a “idade de ouro” ateniense via-se ameaçada por conflitos bélicos, com uma poderosa aliança liderada por Esparta. A Guerra do Peloponeso, iniciada em 432 a.C e que se estenderia por dez anos, exauriu o prestígio e a força militar conquistada por Atenas no final das Guerras Médicas, cinquenta anos antes, contra os persas (PAPPAS, 1995).

A derrota pela liga espartana cooperou para o desmantelamento da experiência democrática, instaurada por Clístenes, em 508 a.C. As assembleias populares, que tomavam as decisões, não haviam evitado a ruína de Atenas, o que contribuiu para a perda de sua credibilidade e eficiência política. Tanto Tucídides, na História da Guerra do Peloponeso, quanto Platão haviam constatado a degenerescência do regime democrático, incapaz de conduzir a guerra e de gerenciar os problemas internos. Foi nesse ambiente que a definição da ordem na cidade supôs uma ação política orientada pela reflexão filosófica, como propôs Platão na República, seu principal livro. Nela, o filósofo estabeleceu os princípios de uma ciência política capaz de manter a ordem justa da cidade, recusando o relativismo dos sofistas (CHÂTELET, 2000).

Para isso, contou com a elaboração de uma proposta pedagógica, ao promover sólida formação de governantes e cidadãos. É possível que a Academia, instituição de ensino fundada em 387 a.C., estivesse aliada a suas pretensões, visto sua finalidade: promover a mais elevada educação intelectual e moral. Desse modo, diferentemente dos sofistas que priorizavam a retórica e a prática política, Platão preocupou-se com uma formação mais rigorosa, calcada na busca da verdade por meio da ciência (LUCE, 1994).

Com esse expediente, a atividade pedagógica de Platão demonstrou a inquietação em buscar os fundamentos filosóficos que garantiriam uma prática política ajustada às necessidades de sua época. Na República, o autor delineou os traços que comporiam sua proposta pedagógica, motivo que a

⁷⁸ Acadêmica de Direito e bolsista do projeto de Iniciação Científica do Cesumar.

⁷⁹ Mestre em Fundamentos da Educação pela UEM e professor de filosofia no Cesumar.

torna passagem obrigatória para os que desejam conhecer um dos mais importantes filósofos da humanidade.

2. A educação no Livro VII da República

O Livro VII da República de Platão é provavelmente um dos textos filosóficos mais conhecidos desse autor. Sua importância deve-se ao caráter didático com que apresenta as principais idéias que constituem seu pensamento, a saber: o conhecimento, a política e a educação do grego. Além disso, síntese da cultura grega, a obra platônica transformou-se em uma importante referência para a História da educação, ao apresentar os ideais de homem e de sociedade que pretendia formar.

Escrita nos anos de 353 ou 352 a.C., a Carta VII, que compõe um dos livros da República, é uma síntese dos principais problemas filosóficos tratados pelo pensador ateniense. Seu texto, composto em diálogo como todos os demais, inicia-se com uma alegoria, usada para expor seu próprio pensamento e, conseqüentemente, seu interesse mais imediato: “o estado da nossa natureza relativamente à instrução e à ignorância”(PLATÃO, 1999, p. 225).

Na Alegoria da Caverna, tendo Sócrates e Glauco como personagens, Platão interroga um problema caro ao homem grego, o conhecimento e a verdade. Ao imaginar homens dentro de um ambiente escuro, presos por correntes, Platão entende que os que ali estão atados não podem conhecer o mundo externo, somente suas sombras, simulacros e representações. Portanto, impossibilitados de sair e limitados às sensações, assumem como verdade aquilo que é apenas imitação, aparência, atribuindo-lhes propriedades valorativas. Assim, Platão compreende que a vida dentro da caverna corresponde à opinião formada a partir do contato do homem com as coisas sensíveis, com suas impressões individuais.

Por outro lado, o filósofo coloca uma situação distinta: e se alguém pudesse sair, o que conheceria? Começaria, afirma Platão, a ver claramente e a distinguir mais facilmente as sombras, as imagens dos homens e dos objetos (PLATÃO, 1999). Neste caso, o autor situa o conhecimento em outro nível: o da inteligibilidade. Conhecer não é descrever as propriedades externas dos objetos, como fazem as sensações, mas é defini-las. Portanto, o conhecimento é uma atividade da inteligência realizada por aquele que tem como função a busca pela verdade, o filósofo.

Agora, meu caro Glauco, é preciso aplicar ponto por ponto, esta imagem ao eu dissemos atrás e comparar o mundo que nos cerca com a vida da prisão na caverna, e a luz do fogo que a ilumina com a força do Sol. Quanto à subida à região superior e à contemplação dos seus objetos, se a considerares como a ascensão da alma para a mansão do inteligível, não te enganarás quanto à minha idéia, visto que também tu desejas conhecê-la. Só Deus sabe se ela é verdadeira. Quanto a mim, a minha opinião é esta: no mundo inteligível, a idéia do bem é a última a ser apreendida, e com dificuldade, mas não se pode apreendê-la sem concluir que ela é a causa de tudo o que de reto e belo existe em todas as coisas; no mundo visível, ela

engendrou a luz e o sobenano da luz; no mundo inteligível, é ela que é soberana e dispensa a verdade e a inteligência; e é preciso vê-la para se comportar com sabedoria na vida particular e na vida pública (PLATÃO, 1999, p. 228).

O prisioneiro que conseguiu se libertar das amarras e sair da caverna é o próprio filósofo, pois realizou o caminho que o levou a aperfeiçoar seu modo de pensar e de viver. Mas ele deverá regressar para tentar libertar os que lá permanecem. Este “regresso” define a dimensão política e pedagógica de Platão, uma vez que a filosofia deve orientar a vida dos homens e do Estado. Cabe ao sábio, por ter sido foi instruído na mais elevada ciência e moralidade, o dever de se colocar à disposição para conduzir a coletividade, a fim de que seja organizada para atender às exigências dos cidadãos (SEVERINO, 1984).

É possível que na tentativa de estabelecer um Estado “politicamente correto”, Platão tinha em mente duas situações: o desencanto com a democracia e a crítica aos sofistas. A primeira referia-se à corrupção do sistema político e sua incapacidade de conduzir a “pólis”. A democracia ateniense pressupunha a participação de partes organizadas da sociedade helênica, que formavam “conselhos”, tendo a Assembléia Popular como poder central. Responsáveis por adotarem decretos e conduzir a vida pública, essas instituições eram freqüentadas geralmente por aqueles que tinham o estatuto de cidadãos, nascidos masculinos e em Atenas. Segundo François Châtelet, a crítica desferida por Platão estava dirigida para a “massa popular”, uma vez que a considerava escrava de suas paixões e de interesses passageiros, inconstante em seus amores e ódios. Confiar-lhe o poder seria aceitar a tirania de um ser incapaz da menor reflexão. Por outro lado, quando a massa designa suas lideranças, ela o faz a partir de suas competências, que são limitadas, decorrendo daí, a incapacidade de governo (CHÂTELET, 2000). Além disso, a morte de Sócrates (470/60 – 399 a.C.), acusado de corromper os jovens por seu trabalho filosófico, havia dado condições para que Platão recusasse definitivamente esse modelo, considerado instável e pernicioso.

Em segundo lugar, as condições da vida pública estavam ligadas ao relativismo ético dos sofistas. O postulado de Protágoras de que o “homem é a medida de todas as coisas”, colocava a política como um assunto prático, como produto do homem que cria convenções para atender a seus próprios interesses. Governar era, portanto, uma presteza retórica e não assunto de ordem moral.

Em contrapartida, Platão concebe que os homens responsáveis pela administração da cidade deveriam ser menos propensos ao poder e aos vícios, de modo que pudessem realizar os ideais de uma “cidade justa”, o que justifica sua preocupação com a formação das lideranças políticas nos rigores da filosofia. Esses deveriam ser isentos dos interesses pessoais que afetam a gerência pública, pois para Platão somente um homem virtuoso e sábio teria condições efetivas para governar a cidade.

Não é igualmente verossímil, de acordo com o que dissemos, que nem as pessoas sem educação e sem conhecimento da verdade nem a as que

deixamos passar toda a vida no estudo são aptas para o governo da cidade, umas porque não têm nenhum objetivo determinado a que possam referir tudo o que fazem na vida privada ou na vida pública, as outras porque não consentirão em encarregar-se disso, julgando-se já transportadas em vida para as ilhas dos mais afortunados? (PLATÃO, 1999, 230).

A partir dessa necessidade, elabora sua proposta pedagógica com vistas à manutenção da vida pública, o que exige participação ativa do Estado. Segundo Platão, desde a infância, as crianças devem ser disciplinadas para eliminar as condutas consideradas prejudiciais à coletividade, a exemplo da religiosidade mítica herdada de Homero, o apego à poesia e o amor pela beleza. Para ele, os poetas contam mentiras, em vez de ensinar a conhecer. O amor pela beleza é, antes de tudo, apego pelos belos corpos, portanto sexual. Na poesia e nas artes, o amor pela beleza realiza-se de modo a impedir a ascensão até à beleza inteligível (SEVERINO, 1984).

E, contudo, se tais temperamentos fossem disciplinados logo na infância e se cortassem as más influências dos maus pendores, que são como pesos de chumbo, que aí se desenvolvem por efeito da avidez, dos prazeres e dos apetites da mesma espécie, e que fazem a vista da alma se voltar para baixo; se, libertos desse peso, fossem orientados para a verdade, esses mesmos temperamentos vê-la-iam como a máxima nitidez, como vêem os objetos para os quais se orientam agora (PLATÃO, 1999, 230).

Pensada como “coisa pública” para homens e mulheres, Platão pretende demonstrar que a educação é um meio que permite ao indivíduo atingir a plenitude humana. A educação é útil e necessária, tendo como fim a instrução do homem para governar a cidade, para defendê-la ou mantê-la economicamente. Quanto ao governo, a harmonia da comunidade depende de pessoas preparadas para encarregar-se da orientação e proteção, tanto no interesse do Estado quanto do cidadão. Além disso, considera que os filósofos, como reis em uma colméia, e por terem recebido uma melhor educação, devem saber aliar a manutenção dos negócios à atividade reflexiva. Os que devem mandar são os menos desejosos pelo poder, o que sugere não bastar o domínio da ciência mas, antes de tudo, da moral (PLATÃO, 1995).

Mas essa não é necessariamente a única preocupação de Platão. Os primeiros anos de formação das crianças deveriam ser ocupados por jogos educativos, praticados em comum pelos dois sexos, e sob vigilância dos seus responsáveis. A educação dos meninos e meninas compreenderia a ginástica para o corpo e a cultura espiritual e a música para a alma. Quanto à ginástica, Platão reage negativamente, ao condenar o espírito de competição, que causava danos morais. Segundo ele, a função desse ensino era o preparo para a guerra, por isso deveria priorizar os jogos de guerra, a esgrima, as corridas a pé, os combates com infantaria, o arremesso de flechas e funda, além das manobras táticas. Não eram dispensadas, nessa categoria de ensino, as danças, vistas como um meio de disciplinar moralmente o jovem (MARROU, 1990).

Porém, o valor concedido por Platão ao ensino dos elementos que compunham a mais elevada cultura grega, revelava que a educação para o físico estava em segundo plano. Paulatinamente, a educação helênica se distancia de suas origens cavaleirescas e se desenvolve para uma cultura de pessoas instruídas nas letras. A música, por exemplo, em Platão, ocupa um lugar de honra, uma vez que o ensino do canto e do manejo da lira objetivava preservar as artes clássicas. Mas poucas ciências tiveram a importância da matemática e da dialética. Ensinar a contar e a distinguir os números serve para despertar o espírito, “desembaraçando” a inteligência, preparando-a para outras ciências, a exemplo da dialética. Esta, praticada depois dos trinta anos, compõe parte da atividade filosófica que, renunciando os sentidos, servirá para compreender a verdade (MARROU, 1990).

Portanto, o método dialético é o único que se eleva, destruindo as hipóteses, até o próprio princípio para estabelecer com solidez as suas conclusões, e que realmente afasta, pouco a pouco, o olhar da alma da lama grosseira em que está mergulhado e o eleva para a região superior, usando como auxiliares para esta conversão as ares que enumeramos (PLATÃO, 1999, 247).

Nos diálogos platônicos a dialética encontrou espaço privilegiado por ser instrumento do filósofo e conseqüentemente do político, agentes considerados responsáveis por harmonizar a sociedade grega. Apesar de o orador público ser o modelo privilegiado da educação grega, a proposta pedagógica de Platão não ignorou outros atores sociais, uma vez pensada para atender às necessidades de Atenas. Por meio da educação formalizada, pretendia-se ajustar os homens às estruturas sociais, já que o grego não separava o indivíduo da coletividade, o que exigia mecanismos eficazes de reprodução dos quadros ideológicos e produtivos dessa sociedade.

3. Considerações finais

A importância deste autor e do estudo não se deve exclusivamente pela vivacidade de seu pensamento, mas por uma filosofia que lançou luzes aos problemas de sua época, e que podem oferecer subsídios para a Filosofia da Educação e a Ciência Política atuais.

Na República, o filósofo apresentou sua decepção com a vida política, especialmente com a demagogia dos democratas que se alastrava pelas cidades gregas no século IV a.C. Frente ao relativismo político, procurou unir o saber teórico à prática política, transformando a função do homem de Estado em filósofo-rei, papel que coube à educação. Para isso, propôs ao Estado que garantisse a educação de seus pares, sob a justificativa de que uma cidade justa supõe homens orientados pela reta filosofia, o que indica a necessidade de buscar os fundamentos teóricos e morais do agir humano. Assim, entendia que caberia à educação formar o homem, segundo o critério da ciência racional, para conduzir a vida pública e responder às necessidades práticas do homem grego. Além disso, esse critério, que definia o verdadeiro orador, por oposição aos sofistas, qualificava também os que tinham apenas uma família e

sua casa para reger. Portanto, seja qual fosse o campo da atividade humana, a educação era dotada de um alcance e valores universais (MARROU, 1990).

Entretanto, a educação não era exclusividade das elites políticas. Outros agentes não foram esquecidos, apesar de receberem tratamentos diferenciados. Enquanto uns trabalhavam e obedeciam, outros garantiam a segurança interna e, finalmente, havia os que exerciam autoridade soberana e mantinham a coletividade. Até onde foi possível, política e educação são espaços privilegiados na manutenção da ordem pública. Coube à educação procurar cumprir com seus fins, ao propor um modelo de homem e de sociedade que respondesse às necessidades postas pelo mundo grego. Portanto, sua proposta pedagógica, resultado das condições materiais e espirituais, encontrou na educação e na política instrumentos eficazes para a manutenção da vida coletiva.

REFERÊNCIAS

- CHÂTELET, F.; DUHAMEL, O.; PISIER-KOUCHNER, É. *História das idéias políticas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.
- LUCE, John Victor. *Curso de filosofia grega: do século VI a.C. ao século III d.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.
- MARROU, Henri-Irénée. *História da educação na Antigüidade*. São Paulo: E.P.U.1990.
- PAPPAS, Nickolas. *A República de Platão*. Lisboa: Edições 70, 1995.
- PLATÃO. *A República*. São Paulo: Nova Cultural Ltda, 1999.
- SEVERINO, Emanuele. *A filosofia antiga*. Lisboa: Edições 70, 1984.

ANTIGÜIDADE CLÁSSICA PARA CRIANÇAS: UM ESTUDO DA PRESENÇA DE APULEIO EM *LUCIO VIRA BICHO*, DE RICARDO AZEVEDO

FERREIRA, Pedro Berger (UEM)
CARVALHO, Aécio Flávio de (DLE/UEM)

Introdução

No primeiro século depois de Cristo, a literatura latina viria a sofrer uma renovação profunda, a partir das obras de dois grandes nomes: Petrônio e Apuleio. Esses autores trariam, já na antiguidade, o germe do que, no século XV, viria a ser chamado de “romance”. Embora a classificação como romance seja controversa, há um consenso crítico em se considerar a importância das suas obras como fonte de conhecimento da cultura latina e como técnica literária diferenciada.

Das obras em questão, seleciona-se, neste trabalho, *O asno de ouro*, de Lucio Apuleio, obra posterior ao *Satyricon* de Petrônio. O destaque a essa obra se dá pela adaptação que, quase dois mil anos depois, dela fez o autor brasileiro Ricardo Azevedo. O fato de um texto moderno recriar um clássico latino já seria, por si, atrativo para um estudo comparado. Pese o fato de a recriação ser destinada ao público infanto-juvenil e se tem o objetivo deste trabalho: verificar como um texto que notadamente não foi feito para leitura de crianças foi transposto para a modernidade e adequado ao imaginário infantil. Mais do que isso, a proposta desse trabalho é verificar o que de latino se manteve nessa adaptação, e quais as consequências da manutenção ou não dos valores e costumes da época.

Para a análise comparativa, inicialmente buscou-se verificar os elementos mais significativos da narrativa de Apuleio no que se refere a costumes e valores romanos, bem como uma contextualização histórico-cultural da produção da obra. Tal postura contribuiu para, ao final do estudo, verificarem-se os problemas na transposição da obra para a modernidade e possíveis incoerências culturais. Não sendo um trabalho sobre literatura infantil, este artigo, mais do que analisar detalhadamente a obra de Ricardo Azevedo, tem como foco a narrativa de Apuleio e a presença de *O asno de ouro* em *Lucio vira bicho*.

O autor de *O asno de ouro*

À parte a discussão estética da obra, é tema recorrente entre estudiosos da literatura latina a questão autoral em Apuleio. Essa questão se divide em dois focos de pesquisa: a identidade do autor e as relações entre autor e protagonista.

Sobre o primeiro objeto, embora haja algum consenso entre a crítica a respeito da identidade de Lucio Apuleio, é frequente o retorno a questionamentos a esse respeito. Sabe-se, a partir de outras obras suas e informações de outros autores, que teria nascido por volta de 125 d.C. e morrido em 170. Em se tratando de literatura clássica, é comum, ao contrário dos estudos literários

modernos, que o crítico volte os olhos para a época e a vida do autor, no intuito de melhor compreender a obra em análise. No caso de *O asno de ouro*, esse foco é importante por ajudar na compreensão dos valores e costumes romanos que permeiam toda a obra.

Em especial, a época em que teria vivido Apuleio é bastante significativa. Assim como Petrônio já parecia prenunciar a decadência romana, com seu *Satyricon* que satirizava ferozmente os costumes do Império, Apuleio se mostra fruto dessa decadência. O termo “decadência”, aqui, além de seu emprego usual, relacionado à corrupção política e moral vivida por Roma, diz respeito também à Literatura Latina. Segundo Guimarães (in Apuleio, 199?), os anos de Apuleio são também os anos finais de um processo de franca decadência literária. Após os áureos anos de Augusto, a poesia lírica sofre uma profunda ausência de grandes talentos; a História já não tem mais nomes tão significativos. Resta, na prosa, o sopro renovador de Petrônio, que serviria de caminho para a criação de *O asno de ouro*.

Tal clima de decadência é sentido por Apuleio e retratado em sua narrativa. Embora as viagens de Lucio seja todas em território grego, é inevitável a relação com o império romano. Mais do que isso, a degradação dos costumes gregos atraem a reflexão sobre a decadência romana. Ora, a Grécia, símbolo máximo da cultura, da correção política e moral, é representada por meio de homens baixos, de escravos e senhores que pouco se preocupam com literatura, filosofia ou arte. E se é assim na Grécia, Apuleio parece desviar nosso olhar para a condição romana, talvez fortalecendo a atenção para aquilo que Petrônio já fizera há algumas décadas: o império não é o mesmo, ou talvez nunca tenha sido aquele ideal que, ilusoriamente, os cidadãos cultivavam.

É sob esse aspecto que se podem justificar as pesquisas histórico-sociais que se fazem a respeito de Apuleio e de sua época. Outra tentativa de melhor compreender sua obra se faz pela busca de identificação entre o autor Lucio e o protagonista Lucio. Assim se pretende responder a porquês suscitados pela obra: por que Lucio age de determinada forma, por que o romance se constrói assim, por que acontecem algumas situações.

Embora atualmente tal identificação desperte certo ceticismo na crítica (Sandy, 1999), a hipótese existe de longa data. O primeiro a discutir a existência de relação entre autor e protagonista foi Santo Agostinho, no século V. A partir de então, despertou-se a atenção para as afinidades existentes. Assim como o Lucio personagem, Apuleio tem com língua mãe o grego e só aprende o latim já adulto, como segunda língua. Assim como o autor, a personagem estuda em Atenas e, posteriormente, vai a Roma inteirar-se nos mistérios da magia. Detalhes aparentemente gratuitos, essas informações contribuem para a compreensão da obra de Apuleio. Não sendo a proposta deste trabalho discutir a fundo a genética do texto do autor latino, deve-se, contudo, enfatizar a importância de tais discussões para a melhor compreensão da obra, especialmente no que diz respeito aos valores filosóficos – Sandy (1999) afirma que a cena sobre Cupido e Psíquê teria elementos da demonologia platônica, o que justifica sua presença ocupando grande parte da narrativa.

Apuleio demonstra, em vários momentos da obra, uma preocupação em retratar o pensamento de Platão, o que seria outro “importante padrão da composição apuleiana, a consolidação e apresentação das idéias de outros” (Sandy, 1999, p. 83, tradução nossa). Segundo Cardoso, a obra toda é apontada por alguns críticos como uma “representação alegórica do mito platônico de Fedro: a alma deve morrer para chegar à concepção do divino e sofrer duras provas para elevar-se até deus” (2003, p. 130). Vai-se comentar, mais adiante, que essa profunda relação entre autor, contexto histórico e obra não acontece na adaptação de Ricardo Azevedo, o que acarreta em elementos inverossímeis na narrativa.

Valores, costumes e mitos latinos

É possível se destacar, dentro da narrativa em análise, a representação literária de valores, costumes e mitos romanos. Esse destaque é importante para, em um momento seguinte, confrontarem-se as obras de Apuleio e de Ricardo Azevedo. É natural que, na obra latina, esses valores apareçam com frequência e dentro de contextos coerentes. Já na recriação brasileira, tais recursos soariam artificiais se transpostos integralmente. Assim, é mister analisar as mudanças operadas por Azevedo, a fim de manter a coerência do texto e, ao mesmo tempo, respeitar sua fonte latina.

Dentre os valores romanos presentes na obra, o que aflora de imediato é a representação social das mulheres. Trabalhos recentes, especialmente difundidos a partir dos estudos de linha feminista, atentaram à questão da condição da mulher na antiguidade clássica. No que concerne a este trabalho, é importante a verificação de que, consoante aos estudos históricos, a ficção de Apuleio retrata, de forma satírica, a imagem da mulher para o homem romano. Como exemplo, podem-se destacar as personagens Fótis, Méroe e a “esposa do jornaleiro”.

Em comum, essas mulheres são representadas como submissas aos homens e, com exceção de Psiquê – que, como se afirmou anteriormente, atende a um interesse filosófico –, são especialmente más ou devassas. As pequenas histórias que permeiam a trajetória de Lucio são, invariavelmente, histórias de artifícios de traições conjugais. Isso não significa, contudo, que as mulheres romanas sejam essencialmente devassas, pois é preciso atentar para o caráter de sátira da narrativa. No entanto, é coerente supor que tais representações femininas, ainda que satíricas, retratem valores romanos no trato às mulheres.

O caso da “esposa do jornaleiro” é significativo da “decadência” romana e, segundo Omena, representa a “apreensão de Apuleio com a solidez dos matrimônios do seu tempo” (2001, p. 76). São recorrentes, na historiografia romana, histórias de traições conjugais, mas todas têm, como agente, um homem. É a partir daí que se desenvolve a sátira de Apuleio: enquanto denuncia a fragilidade dos matrimônios romanos, o autor desloca o foco de observação, mostrando que, se só são conhecidos casos de homens adúlteros, é porque a História nunca se preocupou em narrar acontecimentos relativos a mulheres. Pois Apuleio inverte essa tendência: não só dedica especial atenção

às mulheres, como ainda o faz por meio de mulheres pobres, ignorantes e absolutamente distantes das grandes cortes imperiais.

Importa destacar, nesse momento, o papel de Apuleio como denunciador. Ao contrário do que uma leitura superficial poderia induzir, o autor latino não faz, por meio de sua sátira, uma crítica à condição da mulher. Não se podem encontrar traços de feminismo em *O asno de ouro*. A esse respeito, Omena explica que

Apuleio, membro de uma aristocracia provincial, mas afinado com os padrões culturais romanos, põe-se preocupado com o casamento romano ao mostrar os homens em situação constrangedora, enfraquecida pelo afrouxamento de sua autoridade, pela dissolução da distribuição de poder prevista pela tradição (2001, p. 76).

De forma semelhante à da “esposa do jornaleiro”, as outras mulheres na narrativa apuleiana atuam como representativas de uma degradação dos costumes. Provavelmente, esperava-se do leitor contemporâneo uma reflexão a esse respeito e uma posterior mudança de atitudes.

O caso de Fótis, porém, não atua como crítica, mas parece fazer parte de uma relação natural – para os romanos – de submissão feminina. Diferentemente das mulheres adúlteras, Fótis é solteira e não se observa qualquer tom moralista a respeito de seu envolvimento com Lucio. Pelo contrário, o protagonista se mostra valorizado e respeitado em seu papel de homem, rico e estrangeiro, ao receber favores sexuais de uma escrava.

Outros elementos, ao lado da questão feminina, são representativos de costumes romanos. Uma vez considerando a literatura como uma leitora privilegiada da história e, conseqüentemente, dos costumes e peculiaridades de um povo, podem-se apontar na narrativa de Apuleio alguns aspectos históricos. Por exemplo, a cena em que o comboio de trabalhadores segue viagem à noite e é atacado por moradores de uma vila, confundidos com ladrões, diz muito ao leitor sobre a segurança pública dos cidadãos. A imagem das fortes legiões de soldados, que, em tese, deveriam zelar pela segurança dos cidadãos, Apuleio responde com vilarejos que não possuem qualquer lei maior, que não podem depender do estado para resolver suas questões de segurança. Dessa forma, resta o ataque como defesa, não importando se o alvo são realmente bandidos ou não. Por toda obra, o clima de insegurança é recorrente, por isso evita-se viajar à noite, anda-se armado e não se vêem soldados oficiais nas ruas e estradas – exceto quando o crime já está consumado e cabe ao soldado infligir o castigo, o que remete a uma imagem dos soldados como agentes de punição, e não de proteção.

Por fim, como recorte de elementos representativos latinos na obra, podem-se apontar os mitos populares presentes no decorrer da narrativa. Desde a naturalidade com que as personagens convivem com a bruxaria até a crença cega nos deuses, Apuleio confronta o leitor. A cena dos efeminados sacerdotes da Deusa Síria é significativa. Ao chegar às casas, os impostores são

prontamente recebidos pelos proprietários, que prestam seu culto à deusa, realizam homenagens e ouvem o oráculo sem sequer questionar a autoridade daqueles homens como sacerdotes.

A relação do homem romano com magia, mote sob o qual se desenvolve toda a narrativa, é também representativo de uma realidade contemporânea à obra. A respeito da relação entre os latino e a magia, Balsdon afirma que

Poderia consistir em pronunciar, escrever uma fórmula cabalística, ou enterrar ou consagrar o objeto apropriado, às vezes no intuito patético de reconquistar um amor perdido e, mais frequentemente, com o objetivo sinistro de atrair a morte de um inimigo. Essas práticas não se limitavam às camadas mais baixas da população; pois um jovem e bem educado político, no tempo de Tibério, foi descoberto com uma lista de nomes de senadores e membros da família imperial, na qual havia marcas misteriosas; e, quando o filho adotivo de Tibério, Germânico, morreu misteriosamente na Síria, em 19 d.C., foram encontrados encantamentos, gravados em tabletes de chumbo em que se inscrevera também seu nome, entre outros objetos sinistros que se achavam sobre o soalho da casa (1968, p. 191).

Se por um lado essa relação do homem com o maravilhoso soa natural em se tratando de um contexto de antiguidade clássica, isso não acontece quando as mesmas situações são transpostas para a modernidade. É esse o grande problema da adaptação de Ricardo Azevedo, que será tema do próximo tópico.

Apuleio na modernidade: *Lucio vira bicho*

Em 1997, o renomado autor de literatura infanto-juvenil Rogério Azevedo publica uma obra assumidamente inspirada no clássico de Apuleio: *Lucio vira bicho*. A narrativa traz para os tempos modernos e para o interior de São Paulo a história do jovem que, por força da curiosidade, se envolve em magia e acaba transformado em animal. Diferentemente do Lucio latino, o Lucio brasileiro não se transforma em asno, mas em cachorro.

Além da mudança de animal, outra grande diferença que se observa na adaptação é a alteração do público leitor. Notadamente, *Lucio vira bicho* não é uma obra para adultos. As consequências desse desvio serão bastante claras no decorrer da obra. Em primeiro lugar, grande parte do caráter satírico da obra latina de desfaz. Não há lugar, aqui, para mulheres devassas, para aventuras eróticas, ou para os terríveis sofrimentos infligidos pela fortuna ao asno Lucio. O cachorro Lucio sofre, sim, mas seu sofrimento é mais moral do que físico. Enquanto em Apuleio tudo é motivo para surras violentíssimas no asno, o protagonista de Ricardo Azevedo sofre mais pela perda de identidade. Em vários momentos da obra seu cachorro é bem tratado, recebe boa alimentação e não tem, exceto o fato de ser um homem, motivos para se queixar da vida canina.

Os valores clássicos são deixados de lado na adaptação, que prioriza a ação e se preocupa em mostrar personagens e atitudes típicas do cotidiano do leitor, ou seja, brasileiros comuns. Nesse sentido, pode-se afirmar que a obra não

atende à expectativa inicial, qual seja a de trazer a cultura latina para os leitores modernos. O autor, no entanto, parece perceber que, caso não faça alguma referência explícita ao texto original, dificilmente o leitor se dará conta de que está lendo uma adaptação de um clássico latino. Para isso, remete ao *deus ex machina* e, por duas vezes, introduz o nome de Apuleio ao leitor. Primeiramente em uma conversa entre duas personagens e, posteriormente, fazendo o próprio Lucio encontrar o livro e lê-lo enquanto transformado em cachorro. A inserção da obra original na narrativa adaptada não atende a uma necessidade interna do discurso, mas é um recurso extratextual, imposto pelo autor, a fim de despertar no leitor o interesse pelo clássico. O talento de Ricardo Azevedo, no entanto, faz essa referência de forma a simular uma naturalidade, trazendo ao jovem de hoje, de forma muito positiva, o conhecimento de um clássico de quase dois mil anos.

É importante ressaltar que a intenção de transpor uma história da Roma clássica para os dias atuais não se realiza sem perdas. Nesse caso, a perda maior é a da verossimilhança nas cenas de magia. Como afirmado no item anterior, a bruxaria e a magia eram vistas com naturalidade pelos romanos, pois fazia parte sua realidade cultural. O mesmo não acontece no Brasil. O maior problema de *Lucio vira bicho* é justamente tratar com naturalidade um tema que não é natural ao leitor. É dar à metamorfose de Lucio em cachorro o mesmo tratamento dado ao Lucio asno. Enquanto o leitor, de qualquer época, pode facilmente perceber o quanto a narrativa de Apuleio está impregnada por sua realidade histórica e, dessa forma, aceitar a naturalidade com que as histórias de magia são expostas, e mesmo a naturalidade com que Lucio reage às cenas de magia, o mesmo não acontece quando se depara com o Lucio de Azevedo. Isso porque a obra moderna não se propõe a tratar do maravilhoso, como o faz Apuleio.

A obra brasileira possui, desde o início, um tom realista. Trata de um jovem comum, como aquele a quem se dirige o livro, procura falar a esse leitor, fazer-se identificar por ele. É incoerente, portanto, que em determinado momento da narrativa o protagonista veja um cena de magia e, muito naturalmente, decida fazer parte dela, transformando-se em animal. Da mesma maneira soa absurda a tranquilidade de Alzira ao descobrir que seu cachorro de estimação é na verdade um homem, como se isso fizesse parte de seu cotidiano. O único fio que mantém a verossimilhança do texto é o conhecimento de que se trata de uma adaptação. Dessa forma, o leitor aceitaria o contrato estabelecido com o autor e assumiria que se trata de uma recriação e que, portanto, as especificidades do texto original devem ser respeitadas.

O que se destaca, na comparação com as duas obras, é o único momento em que *Lucio vira bicho* consegue adaptar com sucesso cenas tipicamente latinas, como a dos sacerdotes da Deusa Síria. A criação textual se dá de forma coerente, sem a problemática apontada anteriormente. A causa de tal cena ser facilmente aceita pelo leitor como possível leva a reflexões ainda maiores: o quanto o charlatanismo religioso ainda é presente na sociedade moderna, da mesma forma como o era há dois mil anos. Da mesma forma com que os gregos da narrativa de Apuleio criam nas palavras dos sacerdotes efeminados

sem questionar, assim o fazem os moradores da cidadezinha de Queluz, ao serem “honrados” com a aparição do escravo Gonçalo Camundá. A situação é tão verdadeira e comum nos dias de hoje, que o crítico, ao comparar as duas obras, é levado a refletir sobre o quanto a modernidade trouxe em termos de mudança de crenças, e o quanto ainda se vêem as mesmas situações que os antigos latinos viam. Talvez não sejam, afinal, povos tão diferentes. Essa parece ser a maior reflexão que o livro promove. À parte os problemas de adaptação, o grande mérito de Ricardo Azevedo foi mostrar ao leitor o quanto é válido atentar à antiguidade clássica e o quanto se pode aprender sobre o mundo atual quando se conhece o mundo antigo.

Considerações finais

Apesar de não haver registros na história da antiguidade de uma produção literária voltada para crianças, os autores, no decorrer dos séculos, frequentemente voltavam os olhos à literatura clássica e procuravam adaptar para crianças motivos e histórias. É assim que, hoje, o grande público das fábulas são as crianças, bem como são recorrentes as adaptações de Homero e de Ovídio para o mesmo público.

O que este trabalho visou destacar foi a adaptação de uma obra que, até então, nunca fora apontado como leitura para o público infantil. Pelo contrário, as desventuras de Lucio pela Grécia são de tal modo violentas e obscenas que seria ousado imaginar uma transposição para o universo infantil. É nisso que reside o mérito de Ricardo Azevedo.

Lucio vira bicho cumpre seu papel de levar ao jovem leitor do século XXI um pouco do espírito latino, com seus costumes, suas crenças e suas histórias. A técnica narrativa remete à tradição oral, em que várias histórias são contadas intercaladamente. Em desuso na narrativa moderna, Ricardo Azevedo retoma, com sucesso, esse recurso típico das histórias contadas entre amigos. Tal recurso não é de surpreender em se tratando desse autor, que tem uma produção literária fortemente voltada para o folclore e a cultura popular. Se a obra falha ao tentar reproduzir a naturalidade dos latinos no trato com a magia e o maravilhoso, é feliz quando atenta para o estilo oral de se contar histórias, assim como o faz Apuleio. Essa atenção à tradição popular é bastante válida e, em se tratando de literatura infanto-juvenil, contribui para tornar o texto mais atrativo.

Existem diversos outros elementos que mereceriam atenção no estudo comparativo das duas obras, mas não é a intenção deste trabalho esgotar a discussão a respeito do tema. O que se mostra mais relevante é a validade da adaptação e a feliz adequação que a história recebeu, retirando-se os elementos obscenos e demasiado violentos, mas sendo mantida a essência do texto de Apuleio: uma história divertida, engraçada e que faz pensar.

REFERÊNCIAS

- APULEIO, Lucio. *O asno de ouro*. Introdução, notas e tradução direta do Latim de Ruth Guimarães. Rio de Janeiro: Ediouro, 199?.
- AZEVEDO, Ricardo. *Lucio vira bicho*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- BALSDON, J. P. V. D. Roma como campo de batalha de religiões. In: BALSDON, J. P. V. D. (org.) *O mundo romano*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.
- CARDOSO, Zélia de Almeida. *A literatura latina*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- HARVEY, Sir Paul. *Dicionário Oxford de literatura clássica grega e latina*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.
- PARATORE, Ettore. *História da literatura latina*. 13. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1983.
- OMENA, Luciane Munhoz de. As estratégias de afirmação social das mulheres no romance “O asno de ouro”, de Lúcio Apuleio. *História: Questões & Debates*, n. 34, p. 65-88. Curitiba: Editora da UFPR, 2001.
- SANDY, Gerald N. Apuleius’ “Golden Ass”: from Miletus to Egypt. In: HOFMANN, Heinz (org.). *Latin Fiction: The Latin Novel in Context*. Londres: Routledge, 1999.

É POSSÍVEL UMA HISTÓRIA MEDIEVAL DE GÊNERO? CONSIDERAÇÕES A RESPEITO DA APLICAÇÃO DO CONCEITO GÊNERO EM HISTÓRIA MEDIEVAL

FORTES, Carolina Coelho (UFRJ/UGF)

Embora ainda relativamente recente, a História de Gênero vem ganhando espaço no meio acadêmico. Um dos principais elementos do conceito gênero é seu caráter relacional, ou seja, a necessidade de uma análise baseada ao mesmo tempo nos aspectos femininos e masculinos estudados. Mas como esse caráter relacional pode se estabelecer quando o período no qual se aplica o conceito é a Idade Média, que dá ao homem o monopólio quase absoluto sobre a escrita? Responder essa pergunta é o nosso objetivo neste artigo.

O Conceito Gênero

Gênero é o termo, utilizado desde a década de 70, para teorizar a questão da diferença sexual. Primeiramente utilizado pelas feministas para acentuar o caráter social das distinções baseadas no sexo, rejeitava o determinismo biológico implícito em palavras como "sexo", por exemplo. O gênero prioriza o caráter relacional entre mulheres e homens, e pode ser entendido como a organização social da relação entre os sexos. Desta forma, a compreensão dos sexos não se dá pelo estudo dos dois separadamente, ou seja, mulheres e homens são definidos em termos recíprocos e nenhuma compreensão destes seria possível se fossem estudados em separado.

Para Scott gênero como categoria de análise se baseia na relação entre duas proposições: "gênero tanto é um elemento constitutivo das relações sociais fundadas sobre as diferenças percebidas entre os sexos, quanto uma maneira primária de significar relações de poder".⁸⁰ Enquanto a primeira proposição se refere ao "processo de construção das relações de gênero" e sublinha a importância "dos procedimentos de diferenciação pelos quais, em cada contexto histórico, são formuladas e reformuladas, em termos dicotômicos, os conteúdos aparentemente fixos e coerentes do masculino e do feminino",⁸¹ a segunda proposição se refere à pertinência do gênero como categoria de compreensão e explicação histórica de outras relações de poder. Scott acredita que o historiador de gênero deve desconstruir os conteúdos fixos do masculino e do feminino, mostrar sua fragilidade e polissemia, expor a seletividade dos procedimentos pelos quais eles adquiriram um sentido único. O aspecto essencial do gênero formulado por Scott é expor as estratégias de dominação que sustentam a construção binária da diferença entre os dois sexos.

Gênero também é o "saber a respeito das diferenças sexuais".⁸² Scott entende saber como foi definido por Foucault, ou seja, como compreensão produzida

⁸⁰ Cf. VARIKAS, Eleni. Gênero, experiência e subjetividade: a propósito do desacordo Tilly-Scott. *Cadernos Pagu*, 3, 1994, p. 67, e SCOTT, Joan W. "El Género: una categoría útil para el análisis histórico". In: AMELANG, James et NASH, Mary (eds.) *História y Género. La Mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*. Valencia: Edicions Alfons el Magnanim, 1990.

⁸¹ VARIKAS, Eleni. Op.cit.

⁸² SCOTT, Joan W. Prefácio à *Gender and Politics of History*. *Cadernos Pagu*, 3, 1994, p. 12.

pelas culturas e sociedades sobre as relações humanas, nesse caso, sobre as relações entre homens e mulheres. Tal saber é sempre relativo. Seus usos e significados nascem de uma disputa política, e são os meios pelos quais as relações de poder (de dominação e subordinação) são construídas. “O saber é uma forma de organizar o mundo e, como tal, não antecede a organização social, mas é inseparável dela.”⁸³

Dessa afirmação segue-se que gênero é a “organização social da diferença sexual”. O que não quer dizer que gênero se baseie nas diferenças fixas e “naturais” entre homens e mulheres, mas que este é o “saber que estabelece significados para as diferenças corporais”.⁸⁴ Esses significados variam de acordo com as culturas, os grupos sociais e o tempo, já que o corpo não determina univocamente como a divisão social será definida. Nosso saber sobre o corpo se reflete nas diferenças sexuais. Logo, a organização social não se baseia unicamente na diferença sexual - a diferença sexual não é o único motor da organização social - mas esta se vale de outros fatores.

Segundo Scott, as abordagens do gênero podem ser descritivas, ou seja, podem referir-se à existência de fenômenos sem interpretá-los, explicá-los ou atribuir-lhes uma causalidade; e teóricas, o que implica em apresentarem uma ordem causal, formular teorias sobre a natureza dos fenômenos.⁸⁵

Numa primeira abordagem descritiva o gênero pode ser entendido como sinônimo de mulher. Tal definição começou a ser utilizada pelas feministas para desassociá-las da política, garantindo-lhes legitimidade acadêmica. Gênero é utilizado também como substituto para mulheres, é aplicado para sugerir que a informação sobre mulheres é necessariamente informação sobre os homens, que um implica no estudo do outro. O gênero é igualmente utilizado para designar as relações sociais entre os sexos, rejeitando explicitamente as justificativas biológicas. E, por último, na análise de Scott, o gênero é uma maneira de indicar as construções sociais, a criação inteiramente social das idéias sobre os papéis próprios aos homens e às mulheres. É uma forma de se referir às origens exclusivamente sociais das identidades subjetivas dos homens e das mulheres. O gênero é, segundo essa definição, uma categoria social imposta sobre o corpo sexuado.

No sentido descritivo o gênero é um conceito associado ao estudo do relativo às mulheres. É um novo campo de pesquisa, mas não tem força de análise suficiente para mudar os paradigmas históricos existentes. Por isso alguns historiadores se empenharam em desenvolver teorias que pudessem explicar o conceito de gênero e a mudança histórica. No entender de Scott a teoria, concebida em termos gerais, devia se reconciliar com a história, que tratava de contextos específicos.

⁸³ Idem, p.13.

⁸⁴ Ibidem.

⁸⁵ SCOTT, Joan W. El Género: una categoria util para el analisis histórico, p.27.

Um dos questionamentos da história de gênero se refere a como as hierarquias são construídas e legitimadas. Esta forma de abordar a história indica um estudo que se preocupa com processos, postos em movimento por causas múltiplas, e que se evidenciam através da retórica e dos discursos. Voltando-se, assim, contra o estudo das origens, as explicações baseadas em causas únicas, e nas ideologias.

A história de gênero defendida por Scott é uma história que se afastou daquela interessada com o que aconteceu a homens e mulheres e suas reações a esses acontecimentos, “mas sim a respeito de como os significados subjetivos e coletivos de homens e mulheres, como categorias de identidade, foram construídos”.⁸⁶

Em se tratando de gênero, é importante lembrar que não existe masculino e feminino, mas masculinos e femininos, homens e mulheres, com suas diferenças de classes, etnia, cultura, religião etc. O historiador deve se desvencilhar de “mulher” e “homem” - de gênero - como uma noção abstrata, devem, outrossim, ser pensados como diferenciados no âmbito da historicidade de suas relações. A história de gênero preocupa-se em mostrar que as referências culturais são sexualmente produzidas, e tenta evitar as posições fixas e naturalizadas. Para o caso do estudo da Idade Média não será diferente. A visão que aquela sociedade produziu em relação aos sexos constrói-se de acordo com seu próprio entendimento do que é ser homem e mulher, calcando-se, para isso, em uma série de fatores determinados por seu ambiente cultural específico. Entender que a realidade histórica é social e culturalmente constituída é um pressuposto central para o pesquisador que usa gênero como categoria analítica.

Em relação à produção historiográfica de gênero, duas são as principais críticas de Scott: o enfoque se dá, na maioria das vezes, sobre a mulher e suas experiências, deixando de lado as experiências masculinas e suas inter-relações; a relação entre o particular e o geral raramente é abordada, e se faz mais de forma descritiva que analítica, quando o contrário estabeleceria relações e articulações mais amplas.

Uma crítica que Rachel Sohiet faz à teoria de Scott é que esta não dá espaço para que venha à tona as particularidades das relações entre os sexos, das quais não podemos excluir a alianças e consentimentos por parte das mulheres. Em relação a esta questão Chartier afirma que é arriscado investir a diferença entre os sexos de uma força explicativa universal, “o que torna essencial dirigir a atenção para os usos diferenciados de modelos culturais comuns aos dois sexos.”⁸⁷

⁸⁶ Idem, p.19

⁸⁷ SOIHET, Rachel. História, Mulheres, Gênero: contribuições para um debate. In: AGUIAR, Neuma (org.). *Gênero e Ciências Humanas: desafio às ciências desde a perspectiva das mulheres*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997, p.106.

Existe uma forte crítica à história social por parte de alguns historiadores do gênero, principalmente de Joan Scott, na medida em que está deixa implícito que a diferença sexual é um fenômeno natural, e não social. Essa vertente procura dar conta da discriminação através de uma lógica circular na qual a experiência explica as diferenças de gênero e as diferenças de gênero explicam as distintas experiências masculinas e femininas. A história das mulheres que parte dessa perspectiva acaba por endossar a concepção de uma diferença sexual inalterável, que é usada para justificar a discriminação.

As críticas de Joan Scott à história social se justificam, sobretudo, pelo caráter androcêntrico que esta apresenta. A marginalização das experiências femininas, a subestimação ou a indiferença pela influência do gênero na constituição do sentido na cultura e na ideologia política são exatamente o que desapareceu nessas tentativas bem sucedidas da re-escrita feminista da história. Porém feminista na medida em que se situa numa perspectiva igualitária.

Perrot acredita que tanto a historiografia francesa quanto a americana transformaram-se da mesma maneira: ambas partiram da história das mulheres para a história de gênero, para o estudo das relações entre sexos. Partiram da história social em direção a uma história mais preocupada com representações e símbolos, com noções como cultura e poder.⁸⁸

Gênero é um aspecto geral da organização social. Assim, o saber social e cultural a respeito da diferença sexual é produzido no decorrer da maior parte dos eventos e processos estudados. Para encontrar gênero na história, entretanto, é necessária uma exegese diferente da que a história está acostumada. Para Scott o trabalho dos críticos literários pós-estruturalistas é de extrema importância, pois valorizam tanto a textualidade (a forma como os argumentos são estruturados e apresentados), quanto do que é literalmente dito.

A análise não deve ser baseada em posições fixas, mesmo quando esta se apresenta, pois costumam mascarar a heterogeneidade dos termos. A "desconstrução", conceituada por Derrida, torna possível estudar os processos conflitivos que produzem o significados como história.⁸⁹ Perrot afirma que "posto que a diferença entre os sexos é uma construção, pode-se, assim, desconstruí-la, em todos os níveis (teorias e práticas, representações e fatos materiais, palavras e coisas)".⁹⁰

O pós-estruturalismo dá à história de gênero ferramentas fundamentais para a problematização de conceitos como identidade e experiência, apresentando

⁸⁸ PERROT, Michelle. *Escrever uma história das mulheres: relato de experiência. Cadernos Pagu*, 4, 1995. p.21.

⁸⁹ SCOTT, Joan W. Prefácio à *Gender and Politics of History*., p.20.

⁹⁰ Idem, p.24.

interpretações dinâmicas do gênero que enfatizam a luta, a contradição ideológica e as complexidades das relações de poder em transformação.⁹¹

A história, segundo essa abordagem, será o registro das mudanças da organização social do sexo e, além disso, figura como participante da produção do saber sobre a diferença sexual. Tentamos descartar a tendência que há de relegar gênero à instituição da família, já que gênero, de fato, é um aspecto geral da organização social. E será encontrado em muitas partes, pois os significados da diferença sexual são utilizados em muitos tipos de luta pelo poder. Como fez a Igreja ao delegar à mulher um certo local na sociedade, estipulando-lhe modelos, para que assim pudesse exercer maior poder sobre ela.

A disciplina História produz, através de suas práticas, saber a respeito do passado em geral e, inevitavelmente, também a respeito das diferenças sexuais. Vemos a história de gênero não apenas como uma tentativa de corrigir ou suplementar um registro incompleto do passado, mas como um modo de compreender criticamente os meios da história como lugar de produção de saber do gênero.

É possível uma história medieval de gênero?

Propomo-nos, em nossa dissertação, a fazer uma história de gênero, na medida em que nosso objeto é o texto de um homem que escreve também sobre mulheres, como é o caso de tantas outras fontes do período medieval, e a elas atribui características que lhes garantem o título de perfeição de comportamento.⁹² Assim realiza-se o caráter relacional da história de gênero. Fiéis ao objetivo desta história, procuraremos marcar que as construções dos perfis dos dois sexos se dá um em função do outro, já que se constituem social, cultural e historicamente.

Contudo, perguntamo-nos se é possível fazer uma história de gênero voltada para a visão de um sexo sobre o outro, e não suas inter-relações? Temos em mãos uma fonte que nos permite avaliar o que um homem acredita ser uma mulher perfeita. Mas dessa mulher temos somente a imagem, o ideal imaginado por um homem. Logo ela não está em relação direta com ele.

Para responder a essa pergunta valemo-nos, sobretudo, da abordagem historista. Tal método aponta para a escolha do lugar, da situação, da posição relativa ao grupo social ou mulheres a serem estudadas no conjunto de uma sociedade. A partir daí deve-se assumir a temporalidade do tema e

⁹¹ SCOTT, Joan. História das mulheres. In: BURKE, Peter (org.) *A Escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo:UNESP, 1992. p.91

⁹² Em nossa dissertação de mestrado, defendida em meados de 2003 pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ, e orientada pela Profa. Dra. Leila Rodrigues da Silva, tínhamos como fonte principal a *Legenda Áurea*, uma coletânea de hagiografias organizada pelo frei dominicano Jacopo de Varazze, na segunda metade do século XIII. FORTES, Carolina Coelho. *Os Atributos Masculinos das Santas na Legenda Áurea: os casos de Maria e Madalena*. Dissertação, PPGHIS/UFRJ, 2003.

problematizar até mesmo o próprio conceito de mulher ou a categoria mulheres. A historicidade empregada em uma sociedade em processo de seria o primeiro passo para estabelecer um método para os estudos de gênero. A partir de um viés historicista é possível partir de um "ponto de inserção" do objeto de análise para, a partir daí, construir as baliza do seu conhecimento.

Os estudos de gênero não devem ser trabalhados com métodos funcionalistas, utilizados nos estudos de organismos supostamente estáveis. Estudos sobre, por exemplo, a construção das normas culturais da Igreja podem cair neste "erro", ou seja, podem aceitar a funcionalidade desta, incorporando as premissas universais em que se baseiam.

Para que seja possível uma história medieval de gênero é necessário que se temporalize este conceito, e que este seja inserido no contexto histórico do Ocidente cristão. Assim, gênero pode servir como uma referência instável, mas crítica, pois é uma postura teórica que se constrói como "processo de conhecimento movido num mundo transitório".⁹³ É imprescindível que se rompa com os conceitos preexistentes e que se adapte conceitos já existentes, temporalizando-os. Devemos ter referências nos conceitos já formulados para criar nossos próprios conceitos, que se baseiem e adequem-se a nossa produção. Os conceitos preexistentes são ponto de partida para a formulação de outros, relativizados. A sociedade é transitória, logo não se pode trabalhar com conceitos estáticos. Deve-se conectar o objeto com o mundo, com o seu contexto.

O método historista faz-se útil justamente porque admite as transformações, aceita a transitoriedade do conhecimento e dos valores culturais em processo de mudança no tempo. Como bem notou Silva Dias, "as próprias relações de gênero a que se pretendem de imediato os estudos feministas permitem antever no futuro a transcendência desta dualidade cultural por um pluralismo de nuances e diferenças multiplicadas."⁹⁴ Afinal, a essência da história é recriar permanentemente, ser dinâmica como a própria sociedade que estuda.

O direcionamento teórico-metodológico dos estudos de gênero pode ser adequado ao estudo de qualquer época da história, inclusive ao período medieval. A própria Joan Scott, de certa forma, concorda com a utilização do gênero em momentos históricos diferentes, pois acredita que as "representações históricas do passado ajudam a constituir gênero no presente."⁹⁵

Para fundamentar minha resposta afirmativa à questão por mim colocada, busquei respaldo na obra, controversa, mas referencial, *História das Mulheres*, especificamente em seu segundo volume, que trata do período medieval.⁹⁶ Na

⁹³ SILVA DIAS, Maria Odila Leite da. Novas subjetividades na pesquisa histórica feminista: uma hermenêutica das diferenças. *Estudos Feministas*, 2, 1994, p. 376.

⁹⁴ Idem.

⁹⁵ SCOTT, Joan W. Prefácio à *Gender and Politics of History*, p. 13.

⁹⁶ Na obra *A História das Mulheres no Ocidente*, obra de grande importância para os estudos de gênero lançada na década de 80, os autores buscam fazer uma história das relações entre os

Introdução, escrita por Christiane Kaplisch-Zuber,⁹⁷ esta autora se utiliza do conceito gênero, para aplicá-lo ao medievo, mas não se preocupa em justificar sua escolha. Daí depreendemos que a autora não entendeu como necessária uma justificativa, pois trata-se, para ela, de algo incontestável.

Contudo, a autora ressalta o caráter paradoxal de dar a palavra a homens – já que ao homem, e ao homem do clero, prioritariamente, cabia a escrita na sociedade medieval – numa história que se pretende das mulheres. Os discursos são proferidos, em sua quase totalidade, por aqueles representantes do pensamento aparentemente mais fechado às experiências femininas, os membros da alta cultura clerical. Kaplisch-Zuber se pergunta se agir de tal maneira não seria dar o melhor lugar ao domínio e à autoridade masculina por excelência? Não seria, também, dar a predominância aos sistemas de representações sobre os constrangimentos materiais e sociais? E ela responde que o estado atual das investigações não permite que seja diferente. Mas, ela aponta, a obra se preocupa em dar aos leitores instrumentos para considerar uma das características mais marcantes das relações entre os sexos na Idade Média: a presença, em todos os níveis das relações sociais, de modelos de interpretação e, para as mulheres, de comportamento.⁹⁸

sexos, mais do que uma história das mulheres. Assumem a periodização tradicional da história ocidental, afirmando ser esta a única possível. Contudo, questionam sua pertinência conceitual. Os principais marcos da história tradicional correspondem aos acontecimentos decisivos na história das mulheres e das relações entre os sexos? Silva Dias, por exemplo, discorda alegando que a adoção da moldura da história tradicional implica na incorporação de categorias de dominação que a crítica feminista pretende neutralizar.

Uma questão muito presente na história das mulheres, e que foi bastante debatida quando do lançamento da História das Mulheres no Ocidente, é referente a temporalidade, deve-se ou não empregar a utilizada pela historiografia tradicional? Concordando com Chartier, acreditamos que, sendo a história das mulheres uma história das relações entre os gêneros, é pertinente que “uma aproximação deste tipo utilize os marcos consagrados da história ocidental”. (CHARTIER, Roger. Diferenças entre sexos e dominação simbólica. *Cadernos Pagu*, 4, 1995, p.45.) As representações que fundam a inferioridade e a exclusão feminina inspiram camadas de discursos que só se modificam quando todo o mundo social se transforma.

Gianna Pomata tece críticas à obra, “apontando para a separação feita entre o discurso e a prática social. De um lado encontram-se ensaios sobre a representação da mulher, e de outro ensaios sobre a história social das mulheres, sem que se estabelece entre os dois nenhum tipo de relação.” SOIHET, Rachel. Op. cit., p.111.) Contudo, a falha mais grave, é a preferência que os autores deram a história das representações culturais em detrimento da história social.

Pomata acredita que a história de gênero deve ser compreendida como a história da construção social das categorias do masculino e feminino, através dos discursos e práticas. Todavia faz distinção entre a história de gênero e a história das mulheres, cuja principal tarefa é superar a penúria de fatos sobre sua vida. Para ela os ensaios sobre a representação das mulheres na História das Mulheres no Ocidente não se tratam nem de uma nem de outra. Não são história das mulheres porque tratam do discurso masculino sobre estas. Não são história de gênero porque dissertam sobre concepções do feminino sem reconstituir as representações do masculino.

⁹⁷ KAPLISCH-ZUBER, Christiane. Introdução. DUBY, Georges & PERROT, Michelle.(dir.) *História das Mulheres – A Idade Média*. Porto - São Paulo; Afrontamento - EBRADIL, 1990, p.22.

⁹⁸ Chartier também poderia responder à questão levantada por Kaplisch-Zuber de forma bastante adequada, ao afirmar que um objeto importante da história das mulheres é o estudo dos discursos e das práticas manifestas nos vários registros, que garantem que as mulheres de fato sigam as representações dominantes da diferença entre sexos. “Longe de afastar do real, as representações da inferioridade feminina (...) Se inscrevem nos pensamentos e nos corpos de umas e de outros.” (CHARTIER, Roger. Op.cit., p 40.) A diferença sexual é sempre construída pelo discurso que a funda e legítima.

Em nossa dissertação de mestrado utilizamo-nos de um documento que pertence a um gênero literário muito particular: a hagiografia. Em relação à pertinência da utilização de tal registro podemos argumentar que boa parte dos historiadores de gênero apontam para uma utilização mais criativa das fontes já tradicionais, como os próprios documentos da Igreja. Maria Izilda Matos,⁹⁹ por exemplo, não despreza a literatura e as fontes eclesiásticas como documentos propícios a dar margem a abordagem de gênero.

No tocante à metodologia Scott se posiciona favoravelmente em relação ao estudo da história através de uma metodologia associada a textos. "Os textos de ficção, quando entram no domínio do historiador, são freqüentemente examinados como fonte de material temático que documenta melhor os processos sociais ou eventos políticos que são o foco primário da pesquisa".¹⁰⁰

Em síntese, é possível que um objeto de estudo que tenha como corte temporal a Idade Média - um período no qual quase a totalidade de textos foi escrita por homens - se utilize do conceito gênero como categoria analítica? Em nossa pesquisa tratamos de uma fonte, escrita por um homem pertencente à ordem dominicana e que, muito provavelmente, teve pouco contato com mulheres antes de escrevê-la. Ingressou em um mosteiro por volta dos 14 anos de idade,¹⁰¹ e ainda estava em um mosteiro quando escreveu sua *Legenda Aurea*. Logo, é difícil imaginarmos que Jacopo de Varazze pudesse falar sobre mulheres por experiência própria. Além disso, sua obra fala sobre santos, criaturas virtuosas, preferidas da graça divina, idealizadas. O autor não falava da mulher real, mas da mulher imaginada e reconhecida como exemplo de virtude pela tradição cristã ocidental. Ele sequer tinha em mente a mulher real como seu público direto. Contudo, escrever sobre ela – e aqui ele fala sobre a Mulher, e não as mulheres - não seria também uma forma de se relacionar com ela? Entendia-a como outra, como diferente, como feminina. E, atribuindo-lhe características, discorrendo sobre ela e sobre suas virtudes, de certa forma, entreva em contato com ela. É claro que este relacionamento assume a forma unilateral, porque lidamos com uma fonte literária, na qual a voz masculina abafa a feminina, mas nem por isso a exclui. Marcantemente as identidades de gênero constroem-se com relação uma a outra, dado a mentalidade diacrônica própria da sociedade medieval. E, sem dúvida, gênero pode ser utilizado para o período medieval também como uma forma de significar as relações de poder, sendo o masculino - pelo menos nas fontes eclesiásticas - sempre entendido como superior ao feminino.

REFERÊNCIAS

CHARTIER, Roger. Diferenças entre sexos e dominação simbólica. *Cadernos Pagu*, 4, 1995. FORTES, Carolina Coelho. *Os Atributos Masculinos das Santas*

⁹⁹ MATOS, Maria Izilda S. de. *Por uma História da Mulher*. Bauru, SP: EDUSC, 2000, p.22.

¹⁰⁰ SCOTT, Joan W. Prefácio à *Gender and Politics of History*, p. 22.

¹⁰¹ REAMES, Sherry. *The Legenda Aurea: A reexamination of its paradoxical History*. Wisconsin: University Press, 1 1985 p. 64.

- na *Legenda Áurea: os casos de Maria e Madalena*. Dissertação, PPGHIS/UFRJ, 2003.
- KAPLISCH-ZUBER, Christiane. Introdução. DUBY, Georges & PERROT, Michelle.(dir.) *História das Mulheres – A Idade Média*. Porto - São Paulo; Afrontamento - EBRADIL, 1990.
- MATOS, Maria Izilda S. de. *Por uma História da Mulher*. Bauru, SP: EDUSC, 2000.
- PERROT, Michelle. Escrever uma história das mulheres: relato de experiência. *Cadernos Pagu*, 4, 1995.
- REAMES, Sherry. *The Legenda Aurea: A reexamination of its paradoxical History*. Wisconsin: University Press, 1985.
- SCOTT, Joan W. El Género: una categoría útil para el análisis histórico. In: AMELANG, James et NASH, Mary (eds.) *História y Género. La Mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*. Valencia: Edicions Alfons el Magnanim, 1990.
- SCOTT, Joan W. Prefácio à *Gender and Politics of History*. *Cadernos Pagu*, 3, 1994.
- SCOTT, Joan. História das mulheres. In: BURKE, Peter (org.) *A Escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo:UNESP, 1992.
- SILVA DIAS, Maria Odila Leite da. Novas subjetividades na pesquisa histórica feminista: uma hermenêutica das diferenças. *Estudos Feministas*, 2, 1994.
- SOIHET, Rachel. História, Mulheres, Gênero: contribuições para um debate. In: AGUIAR, Neuma (org.). *Gênero e Ciências Humanas: desafio às ciências desde a perspectiva das mulheres*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.
- VARIKAS, Eleni. Gênero, experiência e subjetividade: a propósito do desacordo Tilly-Scott. *Cadernos Pagu*, 3, 1994.

SEIS COROAS DE LOURO: SUETÔNIO E A CONSTRUÇÃO DO PODER IMPERIAL*FRANÇA, Tiago (PIC/UEM)*

Neste artigo objetivamos estudar o poder imperial durante o primeiro século d.C., a partir da obra de Caio Suetônio Tranquilo intitulada, “A vida dos doze Césares”. A partir do quadro de imperadores apresentados por Suetônio, este estudo estará circunscrito aos seguintes nomes imperiais: Júlio César- que se autoneia imperador- Otaviano- mais conhecido como Augusto-Tibério, Calígula, Cláudio e Nero.

Sobre Suetônio acredita-se ter nascido em Roma, aparentemente em 69d.C., e morreu provavelmente no ano de 141. Filho de Suetônio Leto, tribuno da 13^a, legião que lutou em Bedríaco. Suetônio teria começado sua vida exercendo a advocacia nos tribunais de Roma e foi amigo de Plínio o Jovem. Plínio, homem político influente na sociedade romana do século I e II d.C., lhe abriu o caminho das letras, com o pedido de concessão do *ius trium liberorum* para o Imperador Trajano, quando Suetônio estava com ele na Bitínia, província governada por Plínio. O *ius trium liberorum* era o conjunto de privilégios que Augusto concedia para pais de três filhos. Nesses privilégios incluíam-se a isenção de alguns tributos e a preferência entre candidatos a funções públicas.

Suetônio teria sido um estudioso da retórica e advogado, mas foi sobretudo um grande erudito, e também é provável que ele tenha exercido a profissão de gramático. É provável que nesse período tenha escrito uma de suas maiores obras, o *De viris illustribus*, por volta do triênio que vai de 106 a 109 d.C., escrita antes da sua outra grande obra *De vita Caesarum* (*As vidas dos doze Césares*).

Durante algum tempo Suetônio foi um dos secretários imperiais de Trajano e de Adriano, o que lhe deu acesso aos arquivos imperiais, para que ele os utilizasse em seus estudos sobre a antigüidade, os quais se dedicou após deixar o cargo de secretário Imperial. Neste cargo Suetônio conheceu Septício Claro, que era prefeito do pretório de Adriano e que lhe apresentou a uma série de pessoas importantes da sociedade romana.

Embora Suetônio não tenha ocupado todas as magistraturas da carreira pública romana, ele manteve um vínculo com o poder imperial, quando ocupou o cargo de secretário imperial. A ocupação deste cargo lhe permitiu obter dados necessários para escrever suas obras, em particular “As vidas dos dozes Césares”.

Devemos destacar a importância da carreira pública- *cursus honorum*-, na formação política do cidadão romano. Tal carreira se compunha dos seguintes magistraturas: tribunado militar/tribunado da plebe, edilidade, questura, pretura, consulado. Ao estudar as magistraturas romanas Pierre Grimal define a carreira das honras da seguinte forma:

Cursus honorum: série de magistraturas que um Romano devia exercer no âmbito das instituições, antes a atingir o consulado. São a questura, a edilidade (patrícia ou plebeia), o tribunado da plebe (para os plebeus), a pretura, o consulado. Deve haver um intervalo de dois anos entre duas magistraturas consecutivas, de tal modo que, durante a república, não se podia ser cônsul antes dos quarenta e um anos. Durante o império, o cursus devia ser precedido por um serviço militar e uma magistratura menor, seguindo-se a questura exercida aos vinte e cinco anos, dois anos mais tarde a pretura, e o consulado aos trinta e dois anos. A censura não está integrada no cursus. (GRIMAL, 1993, p. 160)

Suetônio se afastou do cargo de secretário imperial no governo de Adriano. São aventadas três possibilidades para tal acontecimento. A primeira seria a de que ele teria durante a ausência do imperador, tido com a imperatriz Sabina uma familiaridade não consentida pela etiqueta regente naquele período. A segunda seria a de que por volta desse período, começaram os dissabores entre Adriano e Sabina, Suetônio seria do partido da imperatriz, fato que o imperador usou como pretexto para afastá-lo afirmando que teria desobedecido normas protocolares para com a pessoa da imperatriz. A terceira causa seria a de que Suetônio faria parte do partido adverso às mulheres, que teriam permitido a ascensão de Adriano ao trono, pois a mãe da imperatriz teria dito que Trajano o indicou como seu sucessor, e que Adriano para conseguir agradar a imperatriz, antes de impor suas vontades, quis acabar com os adversários da esposa.

Das obras escritas por Suetônio, que eram na sua maioria estudos voltados para antigüidade, grande parte se perdeu. As obras que foram conservadas são “As vidas dos doze césares” (*De Vita Caesarium*) e parte de seu *De Viris Illustribus*. Todavia, a maioria das seções do *De Grammaticis* e do *De Rethoribus* e algumas biografias atribuídas a Suetônio não são, geralmente, aceitas como verdadeiras.

A obra intitulada *De viris inlustribus* é dedicada totalmente aos homens de letras latinos, e está dividido em seções com a seguinte divisão: *De poetis*; *De oratoribus*; *De historicis*; *De philosophis* *De grammaticis et rhetoribus*. Cada seção tinha um prólogo sobre o *genus* literário cultivado pelos homens nela recordados. É graças a Suetônio que temos o conhecimento biográfico dos escritores latinos até quase todo o séc. I d.C.

“A vida dos doze césares” é a mais importante obra escrita por Suetônio. Esta obra chegou até nós mutilada do início, sem a dedicatória proeminal feita a Septício Claro. A obra reparte-se em oito livros um para cada imperador da Dinastia Júlio-Cláudia, um para os três imperadores do ano da anarquia (Galba, Otão e Vitélio) e um para os três imperadores da casa Flávia (Vespasiano, Tito e Domitianiano).

Dado que esta obra é dedicada a Septício ainda no cargo de prefeito do pretório no reinado de Adriano e devido a presença de passagens que utilizou como fonte e documentos dos arquivos imperiais, deduz-se que *De vita*

Caesarum foi composto entre os anos 119 e 121, quando Suetônio foi secretário (*pistularum magister*) de Adriano.

Nesta obra o autor descreve a vida de todos os administradores romanos: do general Júlio César e de onze imperadores – Otaviano (Augusto), Tibério, Calígula, Cláudio, Nero, Galba, Otão, Vitélio, Vespasiano, Tito, Domiciniano -. Nas biografias dos doze Césares, Suetônio segue o esquema habitual de acumular notícias, mais ou menos apetitosas, em volta de alguns referenciais: a família, o nascimento, a subida ao trono, a atividade militar e legislativa, a educação literária, a vida moral, a morte. E sobre cada um destes pontos, acumulam-se, por um lado, as notícias favoráveis, e por outro as desfavoráveis. Sobre alguns imperadores que nas fontes são alvejados pelo ódio, faltam quase notícias favoráveis, ou recorre-se ao critério de dividir a vida do imperador em duas, por uma mudança repentina.

De todas essas descrições que Suetônio nos fornece, as mais aparentes são aquelas sobre os boatos que rondavam a corte. Mas Suetônio era suficientemente honesto para registrar todas as notícias favoráveis, quanto as fontes lhe ofereciam. Embora grande parte da obra prenda-se em narrar as manias dos imperadores, as informações históricas são de valor indiscutível. Sobre isso nos fala Carlos Heitor Cony ao afirmar que:

Suetônio resiste ao tempo. Suas doze biografias formam um dos inarredáveis alicerces de qualquer cultura humanística. No mundo ocidental –e enquanto houver mundo ocidental- Suetônio terá sua sobrevivência histórica e literária garantida, não tanto pelos próprios méritos, mas pelo volume das informações que nos legou sobre alguns dos homens mais importantes de uma era realmente importante aquela que dividiu o mundo em antes e depois (CONY, s/d, p.7).

Segundo Ettore Paratore a mentalidade erudita de Suetônio é acompanhada por uma curiosidade típica dos aspectos humanos da personagem, que talvez não seja apenas uma herança da biografia helenística, mas também uma contribuição da sua época na qual era comum o apego pela libelística escandalosa e à análise dos caracteres. De um lado, Suetônio se apega as particularidades dos seus personagens. De outro lado estava sugestionado por um ambiente que tentava obscurecer toda uma tradição incômoda para os imperadores de origem estrangeira, que visavam instituir a autocracia.

Sobre isso acredita-se que Suetônio, ao deixar o cargo de secretário imperial já havia contribuído com Adriano, pois, seriam as biografias dos doze governantes o último e mais decisivo esforço para deprimir a figura e a obra dos fundadores do regime imperial, no período em que o regime, por obra de Adriano, se encaminhava definitivamente para a autocracia.

Para o tradutor da versão em português da obra “As vidas dos doze césares”, Sady Garibaldi, Suetônio é um

Estudioso dos costumes de sua gente e de seu tempo, escreveu grande cópia de obras eruditas, em que passa em revista as principais personagens da época. Foi sobretudo um indiscreto devassador das intimidades da côrte romana, dando-nos uma visão íntima e sem cerimônias dos vícios dos Imperadores e das picuinhas que dividiam a nobreza. (GARIBALDI, s/d, p.13).

O período a ser abordado no estudo da obra de Suetônio “A vida dos doze césares” será, o período da transição da República romana para o Império. O final do período republicano, século I a .C., foi marcado por uma crise de ordem política e social. Sobre esses conflitos o historiador Géza Alföldy comenta:

De uma maneira geral, os conflitos declarados nesta época podem ser subdivididos em quatro tipos principais(...)Os primeiros três grandes tipos são as lutas de escravos, a resistência dos habitantes das províncias contra o domínio romano e a luta dos itálicos contra Roma.(...)O quarto e mais significativo tipo de conflitos do último período da República tinha lugar entre os cidadãos romanos(...) (ALFÖLDY, 1989, p. 82).

Apesar da dimensão das revoltas que caracterizam a diversidade da sociedade romano entre os séculos I a .C. e I d.C., é importante ressaltar que essas revoltas não tinham pretensões de mudar a estrutura social, mas sim de organizá-la. Nesse sentido, a sua principal consequência foi a mudança na forma de administração do Estado romano. As consequências dessas revoltas são descritas por Alföldy ao afirmar:

Ao mesmo tempo, as diferenças, igualmente nítidas, entre os diversos conflitos revelam como o conteúdo político destes confrontos se ia progressivamente sobrepondo ao seu conteúdo social, com a consequência de essa série de conflitos apenas ter modificado o enquadramento político da organização social romana, e não a organização em si (ALFÖLDY, 1989, p. 90).

Júlio César foi a figura que deu base para a formação do que viria a ser o Império Romano. Fez reformas que mudaram a política romana como era conhecida até o momento. Sobre tal questão Nobert Rouland comenta:

Suetônio tem razão. César, no seu reinado –é esse o nome que cabe para o seu regime- fez com que o Senado e os comícios passassem a ser câmaras de registros. As assembléias populares votavam as leis que ele elaborava e empossavam os candidatos oficiais designados por ele. Mas mesmo isso apenas em parte, pois reservava-se o direito de nomear pessoalmente os cônsules e a maioria dos outros magistrados. Ao Senado é reservada sorte análoga. César convoca-o pro forma, mas de fato toma as decisões por ele mesmo. Cícero, que evidentemente era membro daquele Colegiado, ficava de veras surpreso ao receber cartas de príncipes estrangeiros, agradecendo-lhe o voto em seu favor, algo que absolutamente não era de seu conhecimento... (ROULAND, 1997. p. 336).

Graças a base política que César ofereceu, seu filho adotivo Otaviano, tornou-se o primeiro imperador romano. O Império Romano se estabeleceu quando Otaviano recebeu do Senado o título de Augusto, cujo caráter sagrado e divino

demonstrava que ele detinha um poder maior que o do senado. Augusto criou assim um novo regime, o principado. A posse de Otaviano é descrita por Nobert Rouland:

Aos 11 de janeiro do ano 29 a.C., fecham-se as portas do templo de Jano: Otávio triunfou sobre os seus últimos adversários. Depois da derrota de Actium, Antônio e Cleópatra suicidaram-se. Roma está cansada das guerras civis. Para poder gozar de uma liberdade que, aliás, há muito já não estava mais ao seu alcance, a menos que alguém lhe encontrasse a fórmula. Augusto dar-lhe-á essa paz tão desejada, respeitando a legalidade formal, que havia sido excessivamente negligenciada por César (ROULAND, 1997. p. 334).

A partir de Augusto(27 a.C.), Roma conhece seu apogeu, que vai até o governo de Antonino Pio(161 d.C.). Esse período é conhecido como Alto Império, sendo identificado como um período de *pax romana* ou Idade de ouro dos romanos, por ter sido, um período de organização político administrativa na figura de alguns imperadores. Segundo o historiador Géza Alföldy é o momento de estruturação do poder imperial:

Os dois primeiros séculos do Império, desde o governo de Augusto(27 a.C.-14 d.C.) até aproximadamente ao reinado de Antonino(138-161), constituíram-se a época mais florescente da história política de Roma. Foi nesta época que o Imperium Romanum não só atingiu a sua máxima extensão geográfica, como também viveu um período relativamente pacífico, quer no nível interno quer em suas fronteiras. Aliás, esta época representa também, de certa maneira, o apogeu da história da sociedade romana, embora nela não surgisse, tal como não haviam surgido nos finais da República, formas completamente novas de relações sociais que pudessem, por si só, modificar radicalmente a estrutura social do mundo romano, já que, de um modo geral, a estrutura econômica se manteve inalterada em seus traços mais significativos (ALFÖLDY, 1989, p. 110).

Em Roma chamava-se Imperador a pessoa que obtivesse o poder supremo ou *imperium*. Este poder se baseava por um lado, sobre o *imperium*, princípio de soberania que possuíam todos os magistrados de alta categoria, e dava ao imperador a possibilidade de intervir em Roma e nas províncias. Ele concentrava em suas mãos o direito de ser chefe de exércitos, o poder dos tribunos ou sobre os poderes que os tribunos da plebe detinham. A esses dois poderes tradicionais juntava-se a *auctoritas*, poder moral de um tipo novo, que fazia do Imperador o *pater patriae*, que o colocava acima de todas as instituições. Além disso, acrescentava-se um caráter religioso ao poder do Imperador com o pontificado; título que Augusto ganhou no ano de 12 a.C., e que todos os Imperadores usaram depois dele. Desde o reinado de Augusto, todos os Imperadores foram objeto de um respeito da natureza religiosa que seus sucessores desenvolveram e organizaram como culto imperial. Sobre os títulos imperiais o historiador Géza Alföldy comenta:

O imperador, que detinha a tribúncia protestas, podia tomar a iniciativa legislativa sempre que quisesse, promulgar qualquer medida que lhe aprouvesse, para proteger o povo romano. Na sua qualidade de detentor do

imperium proconsulare maius, governava as chamadas províncias senatoriais em conjunto com os magistrados nomeados pelo Senado, governava as províncias imperiais sozinho, através dos seus legados e exercia comando supremo do exército romano. Para mais na sua qualidade de garante de bons mores, tinha o direito de admitir na ordem eqüestre as pessoas que lhe parecessem mais adequadas de nomear <<homens novos>> para o Senado, assim como excluir das respectivas ordens cavaleiros ou senadores, além de que todos os cargos superiores da burocracia ou do exército só podiam ser preenchidos com a sua aprovação expressa ou tácita. Mas o imperador não só detinha um poder total garantido pelo seus direitos constitucionais como também a sua posição pessoal era da mais alta dignitas na sociedade romana: podia apelar para sua auctoritas pessoal, a qual segundo Augusto, lhe conferia, só por si, a superioridade sobre todos os outros homens(auctoritate omnibus praeatiti, RGDA, 34), pois o imperador era a encarnação ideal de todas as antigas virtudes romanas, sendo as principais a virtus, a clementia, a iustitia e a pietas (ALFÖLDY, 1989, p. 116).

A mesma importância resultante do poder imperial nos dois primeiros séculos do Império é apresentado por Pierre Grimal. O historiador francês afirma que:

A apropriação quase automática do título de imperator pelo príncipe –a principal personagem da cidade, o seu condutor e guia- a partir de César, e depois de Augusto, conferia-lhe um prestígio muito particular, quando não o de uma divindade, pelo menos o que se pode chamar de uma predestinação para se tornar um deus, o reconhecimento, nele, de uma natureza já divina, ou sobre-humana, que se afirmava ao longo da vida, se não permitisse que seu poder degenerasse em tirania, se fizesse reinar a justiça, a ordem e a paz no interior do Império e nas suas fronteiras. Quando morria, um imperador assim era olhado por todos como um deus. Concediam-lhe as honras da apoteose...” (...) imperator, isto é, senhor absoluto da força, é ao mesmo o que cria a lei, se necessário, mas que também observa as que existem independentemente da sua pessoa.(...) Esta concepção, que colocava o imperador acima dos reis, em nome de uma ideologia determinada, destinava-se a atravessar a história (GRIMAL, 1993, p. 12; 17 e 146).

A partir da historiografia apresentada, entende-se que a transição da República para o Império romano se deu devido há uma série de conflitos de ordem social, que por fim acabaram levando a constituição do poder imperial. Essa mudança teve por consequência a detenção do poder nas mãos de um só homem, o imperador romano. E é essa figura que procuraremos estudar na pesquisa aqui apresentada.

E é tomando como base a obra “As vidas dos doze césares” que procuraremos construir a imagem dos governantes romanos na visão de Suetônio, apresentando os elementos utilizados na caracterização da figura dos imperadores romanos durante o Principado.

REFERÊNCIAS

- SUETÔNIO Tranqüilo, Caio , *As Vidas dos Doze Césares*. São Paulo: Atena, 4^a edição, s/d.
- _____. *As Vidas dos Doze Césares*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, s/d.
- ALFÖDY, Géza, *A História Social de Roma*. Lisboa Presença, 1989.
- GRIMAL, Pierre, *O Império Romano*. RJ: Edições 70, 1993.
- PARATORE, Ettore, *História da literatura latina*. Lisboa: Fundação Colouste Gulbenkian, s/d.
- ROLAND, Nobert, *Roma, democracia impossível? Os agentes do poder na urbe romana*. Brasília: UnB, 1997.

AS MUDANÇAS NAS ATITUDES HUMANAS DIANTE DA MORTE

FRANCO, Sandra Aparecida Pires (UEL)¹⁰²

O propósito principal neste artigo é o de demonstrar as várias atitudes humanas diante da morte, desde a Idade Média até a contemporaneidade, procurando destacar a concepção de morte expressa por Tomás Antônio Gonzaga em sua obra *Tratado do Direito Natural*, escrito no século XVIII, salientando-a como um registro das práticas sociais e individuais de um determinado período.

Proponho-me a enfocar a morte como tema preponderante para as concepções das práticas coletivas, tendo como pressuposto teórico a história das mentalidades, registrado por vários intelectuais como: M. Vovelle, F. Lebrun, P. Chaunu e E. Lê Roy Ladurie e P. Ariès. Todos preocupados com a história de longa duração.

Uma obra que merece a minha atenção é a de Philippe Ariès: *História da Morte no Ocidente* que se preocupa com as atitudes diante da morte em nossas culturas cristãs ocidentais, demonstrando que o cristianismo livrara-se dos corpos abandonando-os à Igreja, onde eram esquecidos.

Ariès verificou as relações entre a atitude diante da morte, no que apresenta de mais geral e comum, e as variações da consciência de si e do outro, o sentido da destinação individual ou do grande destino coletivo. Ele pensava no início de suas pesquisas, no culto dos cemitérios e na peregrinação aos túmulos, pensava partir de um fato contemporâneo. Mas o fato contemporâneo era recalcado no passado por outras formas totalmente diferentes de sensibilidade, a que chamou de morte invertida.

Maisons-Laffite expõe que as transformações diante da morte são extremamente lentas ou se situam em períodos de longa imobilidade. “Os contemporâneos são as percebem porque o tempo que as separa ultrapassa o de várias gerações e excede a capacidade da memória coletiva”. (ARIÈS, 2003:20).

Isso me leva a pensar que o observador de hoje deve ampliar o seu campo de visão a um período maior do que o que separa duas grandes mudanças sucessivas. O historiador da morte não deve temer abarcar séculos até o limite do milênio. Assim, retornarei aos séculos da Antiguidade Clássica com Sêneca, Cícero, Santo Agostinho, Tomás de Aquino para compreender o comportamento atual, em minha tese de doutorado.

Retomando a questão, segundo Ariès, a morte é uma mentalidade que se situa em um longo período, parecendo quase imóvel através de períodos muito longos de tempo, aparecendo como acrônica. É claro que apresenta algumas

¹⁰² Professora da Faculdade Palas Atena de Astorga, Coordenadora do NUPESQ, Graduada em Letras (UEM), Especialização em Português: Descrição e Ensino (FAFJAN), Mestre em Educação (UEM) e Doutoranda em Letras (UEL). E-mail: sandrafranco@astornet.com.br

mudanças, mas muito lentas, por vezes despercebidas, hoje um pouco mais rápida e consciente. A dificuldade para o historiador é estar sensível às mudanças.

Ariès procura explicar a morte de modo sincrônico, chamando-a de morte domada e questiona quais as mudanças na Idade Média, principalmente do século XVII, que começaram a modificar a atitude acrônica diante da morte e qual o sentido que poderíamos dar a estas mudanças.

Ariès começa pela morte domada questionando como morriam os advertidos. “Não se morre sem se ter tido tempo de saber que se vai morrer”.(ARIÈS, 2003:27). Ou seria a peste ou morte súbita, mas sempre seria advertido. Os piedosos monges não se conduziam de modo diferente. Ariès comenta que o aviso era dado por signos naturais ou por uma convicção íntima.

Como o moribundo sabia do seu fim, tomava as providências necessárias. Cruzar as mãos sobre o peito é uma atitude das estátuas jacentes a partir do século XII. “No cristianismo primitivo, o morto era representado de braços estendidos em atitude de oração. Espera-se a morte deitado, jacente. Esta atitude ritual é prescrita pelos liturgistas do século XIII.”(ARIÈS,2003:31).

Exposto dessa forma, o moribundo pode fazer o seu cerimonial tradicional. O primeiro ato é o lamento da vida, uma evocação das amadas. Depois vem o perdão dos companheiros que sempre rodeiam o moribundo. Trata-se do tempo de esquecer o mundo e de pensar em Deus. A prece tem a parte da culpa. Nesse momento surgia o ato religioso, ou melhor, eclesiástico: a absolvição era sacramental, era a remissão dos pecados dados pelo padre após a confissão.

Mais tarde, dá-se aos moribundos o Corpus Christi. “A extrema-unção era reservada aos clérigos e dada solenemente aos monges da igreja”.(ARIÈS,2003:34). Após a prece era só esperar a morte. Se a morte tardar, o moribundo a espera em silêncio.

Interessante observar que:

Os médicos do fim do século XVIII, que descobriram as primeiras regras de higiene, queixaram-se do excesso de pessoas no quarto dos agonizantes. Ainda no começo do século XIX, os passantes que encontravam na rua o pequeno cortejo do padre levando o viático, acompanhavam-no, entrando, em seguida, no quarto do doente.

Era importante que os parentes, amigos e vizinhos estivessem presentes. Levavam-se as crianças – não há representações de um quarto de moribundo até o século XVIII sem algumas crianças. E quando se pensa nos cuidados tomados hoje em dia para afastar as crianças das coisas da morte!(ARIÈS, 2003:34-35).

Hoje, realmente percebe-se que os pais retiram a visão da morte dos seus filhos. Crianças não são mais levadas ao velório, para que não vejam e não se converse sobre a morte, um assunto temido em nossa sociedade.

Segundo Ariès, “apesar de sua familiaridade com a morte, os antigos temiam a proximidade dos mortos e os mantinham a distância.”(ARIÈS, 2003:36). Os antigos honravam as sepulturas, mas o objetivo dos cultos funerários era impedir que os defuntos voltassem para perturbar os vivos. Por essa razão os cemitérios eram situados fora das cidades.

Todos os cristãos queriam ser enterrados próximo aos mártires para que não caíssem em pecado e para que fossem protegidos do inferno. Mas com o tempo, os mortos foram se misturando com os habitantes dos bairros populares da periferia. A partir de então não houve mais diferença entre a igreja e o cemitério.

Ariès expõe que o Juízo não é mais no grande dia, mas sim no quarto do moribundo. Seria a arte de bem-morrer – as *artes moriendi* dos séculos XV e XVI.

Não se trata do juízo, mas sim o pesar o bem e o mal.

A primeira interpretação é a de uma luta cósmica entre as potências do bem e do mal que disputam a posse do moribundo; quanto a este, assiste ao combate como um estranho, embora ele mesmo esteja em jogo. Esta interpretação é sugerida pela composição gráfica da cena nas gravuras das *artes moriendi*.(ARIÈS, 2003:51).

Mas, o que se vê é que Deus está presente para constatar como o moribundo se comportará no decorrer da prova que lhe é proposta antes de seu último suspiro e que determinará a sua sorte na eternidade.

Dentro dessa visão cristã, está o *Tratado do Direito Natural* de Tomás Antônio Gonzaga. O tratado refere-se a uma coleção de doutrinas que propõe deixar Deus como a base de todo o Direito Natural, demonstrando que a existência começa pelas razões físicas, metafísicas e morais, e que as doutrinas transcritas conciliam os princípios do Direito com os postulados do catolicismo.

Como a obra refere-se a doutrinas úteis, detenho-me ao tema morrer bem. Maurice Blanchot, em seu livro: *O espaço literário*, cita Rilke que diz que as individualidades da Renascença pregavam a morte como uma arte. Ele talvez não pense assim, mas vê que “não só deve existir a morte para mim no último momento, mas morte desde que vivo e na intimidade e profundidade da vida. A morte faria, portanto, parte da existência, viveria em minha vida, no mais íntimo de mim.”(BLANCHOT,1987:122). Percebo aqui o morrer na vida pregado por Vieira nos seus Sermões de Quarta-feira de Cinza, que pode ser analisado em seu livro: *A Arte de Morrer*.

Analiso que o morrer bem se efetiva, quando se pensa nas circunstâncias, racionaliza-se a morte e entende a vida, ou seja, quando se tem consciência do fim, todos querem viver bem. Para viver bem, deve-se conviver bem com os outros, logo o conceito de moral, de decência atinge a todos. Deve-se viver

bem para morrer bem, esta é uma circunstância social. Deve-se então organizar a vida.

Gonzaga expõe na introdução de seu tratado, que a verdadeira felicidade está na sua felicidade eterna, colocando no homem as leis pelas quais se deve guiar para merecer tal felicidade. Percebo que Gonzaga fala de uma sociedade católica, impondo pois a necessidade de uma religião revelada, para guiar ao passos para o caminho da virtude, da justiça e da verdade.

Por isso muitos filósofos antigos sentiriam tão mal do prêmio e do castigo que haviam ter as almas depois de separadas dos seus corpos. Logo, havemos de confessar que carecemos de uma comunicação da Sabedoria Divina, que não só nos mostre o que nós não podemos alcançar naturalmente, mas que, certificando-nos das que podemos, nos guie os passos pelo caminho da virtude, da justiça e da verdade (GONZAGA, 1957:68-69).

O tratado apresenta, pois, um estudo acerca do que deve fazer um homem perante o seu imperante maior, Deus, o seu rei e as suas atitudes nessa sociedade, possibilitando verificar como o homem cristão conseguirá viver bem, o que me permitiu verificar as doutrinas úteis para morrer bem e as concepções das práticas coletivas como o não transgredir as leis.

Verifico que ainda hoje, no século XXI, há a preocupação, por parte de alguns, em se viver segundo os princípios expostos por Gonzaga, mas, com base no exposto por Ariès, a morte no século XIX é considerada pela sociedade como uma transgressão que tira o homem da vida cotidiana da sua sociedade racional, de seu trabalho monótono para lançá-lo a um mundo irracional, violento e cruel. Os contemporâneos não perceberam mudanças do comportamento do homem diante da morte, porque as mudanças foram lentas.

Encontramos na origem do século XIX um sentimento parecido: o de não contar ao moribundo a sua situação. Os parentes não têm coragem de dizer a verdade, ou seja, a verdade começa a ser problemática. A primeira atitude é o de poupar, evitam ao moribundo a perturbação e a emoção forte, causadas pela fealdade da agonia, pois se acredita que a vida é feliz ou pelo menos deve aparentar.

Ariès expõe uma outra mudança:

Entre 1930 e 1950, a evolução vai se precipitar. Esta aceleração é devida a um fenômeno material importante: o deslocamento do lugar da morte. Já não se morre em casa, em meio aos seus, mas sim no hospital, sozinho. Morre-se no hospital porque este tornou-se o local onde se presta os cuidados que já não se pode prestar em casa. Antigamente era o asilo dos miseráveis e dos peregrinos; primeiro tornou-se um centro médico, onde se cura e onde se luta contra a morte. Continua tendo essa função curativa, mas começa-se também a considerar um certo tipo de hospital como o lugar privilegiado da morte. Morre-se no hospital porque os médicos não conseguiram curar. Vamos ao hospital não mais para sermos curados, mas

precisamente para morrer. Os sociólogos americanos constataram que existem hoje dois tipos principais de doente: os mais antiquados recentemente emigrados, ainda apegados às tradições da morte, que se esforçam por tirar o doente do hospital para que morra em casa, *more majorum*; e, por outro lado, os mais engajados na modernidade, que vêm morrer no hospital porque tornou-se inconveniente morrer em casa.

A morte no hospital não é mais ocasião de uma cerimônia ritualística presidida pelo moribundo em meio à assembléia de seus parentes e amigos, a qual tantas vezes mencionamos. A morte é um fenômeno técnico causado pela parada dos cuidados, ou seja, de maneira mais ou menos declarada, por decisão do médico e da equipe hospitalar. Inclusive, na maioria dos casos, há muito o moribundo perdeu a consciência. A morte foi dividida, parcelada numa série de pequenas etapas dentre as quais, definitivamente, não se sabe qual a verdadeira morte, aquela em que se perdeu a consciência ou aquela em que se perdeu a respiração...Todas essas pequenas mortes silenciosas substituíram e apagaram a grande ação dramática da morte, e ninguém mais tem forças ou paciência de esperar durante semanas um momento que perdeu parte de seu sentido (ARIÈS, 2003:85-86).

Numa comparação, Ariès descreve:

A partir do fim do século XVIII, tínhamos a impressão de que um deslize sentimental fazia passar a iniciativa do moribundo à sua família – uma família na qual tinha então toda confiança. Hoje, a iniciativa passou da família, tão alienada quanto o moribundo, ao médico e à equipe hospitalar. São eles os donos da morte, de seu momento e também de suas circunstâncias: (...) (ARIÈS,2003:86).

Trata-se da morte aceitável, ou seja, tolerada pela família, ou a contrária, com emoções fortes. As alterações de costumes diante da morte devem sempre ser buscadas na história da família. Hoje, o doente é privado de seus direitos e do direito de ter conhecimento de sua morte, prepará-la e organizá-la. Se sabe, finge não saber. O hospital é um novo espaço, com o poder de médico. Cada vez se morre menos em casa. Os médicos e enfermeiros demoram para avisar a família. Trata-se de provocar uma situação dramática. Se o doente sabe, ele deve ser discreto.

A sociedade recusando o luto e seus efeitos traumatizantes, não ajuda e nem consola a pessoa que fica, fazendo-a esquecer rapidamente do morto, caso contrário, isolam-na para que não vejam nenhuma manifestação de emoção. As crianças são levadas para longe, como se nada tivesse acontecido. A sociedade exige dos parentes dos mortos um autocontrole que corresponde à decência ou à dignidade que impõe aos moribundos.

Percebo que todos, inclusive o doente, fingem otimismo. Todos querem manter a moral. Trata-se de um comportamento novo em relação ao doente, tratando como uma criança a quem se repreende por ser despojado de sua responsabilidade, de sua capacidade de refletir, de observar e de decidir.

A atitude da morte foi mudada não só pela alienação do moribundo, como também pela variabilidade da duração da morte. Os progressos da medicina não param de prolongá-la. Os médicos nunca sabem a hora certa da morte, logo ela é incerta. Prevêem a trajetória da morte, mas não sabem quando pode ocorrer. O moribundo é privado de consciência, o que segundo Gonzaga não ocorria, pois o doente tinha consciência de sua morte, logo vivia com decência.

O que se verifica, então, é que a sociedade prolonga o maior tempo possível a vida dos doentes, mas não os ajuda a morrer. Naturalmente, nunca foi fácil morrer, mas as sociedades tradicionais tinham o hábito de rodear o moribundo e de receber suas comunicações até seu último suspiro, mudando os costumes funerários, dependendo da época e da religião preponderante no país.

REFERÊNCIAS

- ARIÈS, Philippe. *História da Morte no Ocidente*. Prefácio de Jacob Pinheiro Goldberg. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.
- BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- GONZAGA, Tomás Antônio. *Tratado do Direito Natural*. Edição crítica de M. Rodrigues Lapa. Ministério da Educação. Instituto Nacional do Livro. Rio de Janeiro, 1957.
- VIEIRA, Antônio. *A arte de morrer: os sermões de Quarta-feira de Cinza de Antônio Vieira/ Concepção e organização, prefácio notas e cotejo com a editio princeps* Alcir Pécora, São Paulo: Nova Alexandria, 1994.
- VOVELLE, Michel. *Ideologias e Mentalidades*. Ed. Brasiliense. 2. ed., 1991.

ÉTICA DA FINALIDADE

FREIRE, Maria Aparecida da Silveira Corsi (UEM)

No final da obra *Ética a Nicômacos*, Aristóteles apresenta de forma direta o papel que deve desempenhar a ciência estudada. A obra aponta o direcionamento que deve ser dado na formação do cidadão e as reflexões que devem fazer os homens que desejam legislar, tanto quando se preocupam com a formação do cidadão que almeja governar, quanto com a escolha de uma constituição. Para ele a ciência política pressupõe as formas éticas de vida e nelas se fundamenta.

Nesta ciência não se estuda o que é o bem, “já que o fim almejado não é o conhecimento mas a ação” (EN, I, 1095a), estuda-se o bem para nos tornamos pessoas boas. Neste sentido a finalidade da ciência política é “infundir um certo caráter nos cidadãos – por exemplo, torná-los bons e capazes de praticar boas ações” (EN, I, 1099 b). Estas ações boas e justas que a ciência política investiga parecem variadas e vagas, assim como os bens também o parecem, isto deixa transparecer que, tanto as ações quanto os bens, são apenas convencionais e não naturais. Se o objeto da ciência estudada apresenta-se como vago e variável, como proceder? Aristóteles responde: “falando de tais assuntos e partindo de tais premissas devemos contentar-nos, então, com a apresentação da verdade sob forma rudimentar e sumária (...) os homens instruídos se caracterizam por buscar a precisão em cada classe de coisas somente até onde a natureza do assunto permite” (EN, I, 1094 b). Tanto carpinteiro quanto o geômetra estudam os ângulos, porém, o fazem de modo diferente, o primeiro estuda o ângulo até o ponto em que lhe é útil, já o segundo ultrapassa a esfera do útil e busca o fundamento último deste saber, perguntando o que é e como é o ângulo. A ciência estudada se pautará pela fundamentação do fato, buscando os primeiros princípios e investigando-os conforme a natureza que esta ciência exige. Como o que se estuda são as ações humanas e estas são contingentes, só podem ser explicadas em linhas gerais e não de maneira precisa. “Mas embora o nosso assunto seja de natureza imprecisa, façamos o possível para facilitar a compreensão” (EN, I, 1104 a), justifica-se Aristóteles.

O direcionamento seguido por Aristóteles ao escrever a *Ética a Nicômacos* é o de compreender e explicar como a estrutura teleológica se dá no plano humano, procura reencontrar, nesta estrutura, a mesma ordem que se espelha no mundo perfeito das esferas celestes, busca perceber o que é a *eudaimonia*, encontrar suas causas fundamentais e por que é concebida de formas tão diversas. Neste primeiro momento procuraremos compreender o sentido teleológico que impõe à sua ética.

***Eudaimonia* – Bem Em Si**

A ética aristotélica trata das ações humanas passíveis de deliberação, estas ações visam um fim e este fim, para Aristóteles, é a *eudaimonia*. Neste sentido

a felicidade aparece como causa final das ações humanas e será desta forma que entenderemos a ética da finalidade de Aristóteles.

Aristóteles estabelece na *Metafísica* (MET, I, 2, 983a) que as causas devem ser necessariamente finitas quanto ao número e que relativamente ao mundo do devir, reduzem-se às quatro causas seguintes: causa formal; causa material; causa eficiente e causa final. Segundo Reale a causa final, o *telos* ou fim ao qual tende o devir do homem, o escopo das coisas e ações humanas, constitui aquilo em vista do que ou em função do que cada coisa é ou advém (REALE, 1994, p. 340), e conforme Aristóteles é o bem de cada coisa.

Com isto tem-se que cada coisa possui o seu bem e como existem vários bens é preciso verificar a que bem se refere Aristóteles. Na *Metafísica* (MET, IV, 1003 a), afirma que o ser não pode ser entendido univocamente ao modo dos eleatas, nem como gênero transcendente ou universal substancial ao modo dos platônicos. O ser exprime-se numa multiplicidade de significados, não como homônimos, ou seja, como equívoco pois, conforme Aristóteles, entre o unívoco e o equívoco existe uma via intermédia. Aristóteles declara: “O ser, portanto, não se diz por mera homonímia, mas do mesmo modo como chamamos ‘salutar’ tudo o que se refere à saúde: seja enquanto a conserva, seja enquanto a produz, seja enquanto é sintoma dela, seja enquanto é capaz de recebê-la; ou também do modo como dizemos ‘médico’ tudo o que se refere à medicina: seja enquanto a possui, seja enquanto é inclinado a ela por natureza, seja enquanto é obra da medicina” (MET, IV, 1003, a/b), com este exemplo evidencia-se que o termo saúde refere-se a todos sentidos com os quais foram apresentados e se procurarmos um bem para este termo encontraremos um bem para cada sentido distinto do termo saúde. É por isso que Aristóteles afirma que “o ser se diz em muitos sentido, mas todos em referência a um único princípio: algumas coisas são ditas ser porque são substâncias, outras porque afeções da substância” (MET, IV, 1003 b). O ser exprime significados diversos, mas todos mantendo uma precisa relação com o princípio único, ou seja, todos implicam uma referência a algo que é uno, e o centro unificador dos significados é a *ousía*, a substância.

Esta é uma tese fundamental exposta por Aristóteles na *Metafísica*. A mesma tese é retomada no exame do bem universal realizado no primeiro livro da *Ética a Nicômacos* (EN, I, 1096 a). Aí critica a idéia de Bem, o bem em si, dos platônicos, “há quem pense que além destes muitos bens, há um outro, bom si mesmo, e que também é a causa de todos os outros” (EN, I, 1095 a). Neste capítulo, Aristóteles aplicará seus esforços para mostrar que o bem não é um universal substancializado.

Platão com a necessidade de resolver a multiplicidade de sentido do termo bem, que é aplicado ao intelecto (razão), às virtudes, à medida, ao útil, à ocasião, ao lugar, à sabedoria, ao prazer, às honras, afirma ser ele uma idéia una, que existe independente destes múltiplos significados e que quando a aplicamos o fazemos em relação a este bem em si. Existe esta idéia de bem afirmada por Platão? É o que primeiro pergunta Aristóteles. Em seguida

questiona a relação existente entre a Idéia de Bem e os múltiplos bens. É isto que veremos a seguir.

Segundo Aristóteles, os introdutores da teoria do bem “não postulavam formas de grupos de coisas entre as quais eles reconheciam uma noção de anterioridade e posteridade, razão pela qual eles não sustentavam a existência de uma Forma abrangente de todos os números” (EN, I, 1096 a), ou seja, não existe uma idéia para designar um conjunto de números mas apenas a idéia de número individuais. Para melhor compreensão desta passagem, retomemos a discussão que realiza no décimo terceiro livro da *Metafísica* onde examina os números para tentar encontrar as consequências contra as quais se chocam aqueles que sustentam os números como substâncias separadas e como causas primeiras do ser.

Para os platônicos o número ideal se conta, um e depois vem o dois, que é diferente e não inclui o primeiro um, depois três, que não inclui o dois e assim sucessivamente. Percebe-se que reconhecem uma idéia em si de dois, de três, de quatro, etc., da mesma forma que reconhecem uma relação de anterioridade e posteridade.

O mesmo não pode ocorrer com os múltiplos, como esclarecem Gauthier e Jolif, os múltiplos, dobro, triplo, quádruplo, etc., formam uma série na qual existe um primeiro termo, o dobro, que é anterior aos demais; o dobro pode existir sem que haja o triplo, no entanto o triplo não pode existir sem que haja o dobro, pois o dobro está contido no triplo (GAUTHIER & JOLIF, 1959, p. 37). Suponhamos que o predicado de múltiplo, que foi atribuído em comum ao dobro e ao triplo, seja uma idéia una e capaz de existir por si, ela seria, portanto, anterior aos termos que lhe atribuímos, na medida em que pode existir sem eles, já o termo (o dobro, o triplo) não podem existir sem ela, caracteriza-se nesta série a anterioridade da idéia (GAUTHIER & JOLIF, 1959, p. 38).

Vê-se que Platão admite duas formas de ser, o *ser por si* e o *ser por relação* a outro. Aristóteles também admite estas duas formas de ser, o *ser por si*, a substância, é evidentemente, anterior à relação, pois a primeira pode existir por ela mesma sem a relação com outras coisas. Já o *ser por relação* não pode existir, de forma alguma, sem o *ser por si*.

Sendo assim é absurdo admitir uma idéia comum para o ser em si e para a relação, como fez Platão. Se existisse uma idéia comum destes seres, ela seria anterior à substância, e esta não seria o princípio primeiro do ser mas um acidente da idéia. E como afirma Aristóteles “nas coisas que são por si ocorre necessariamente identidade entre o que é e a sua essência” (MET, VII, 1031 a/b), ou seja, nas realidades primeiras ou que são por si, coincidem a essência da coisa individual com a coisa. Caso fossem diferentes bem e a essência do bem, então deveria existir outras substâncias, outras realidades e outras idéias além destas admitidas, e estas, por conseguinte, seriam mais verdadeiras que a substância. Disto decorre que “ou todas as essências existem da mesma maneira, ou nenhuma existe” (MET, VII, 1031 b), e o que vale para o bem vale

para a essência do bem “e este argumento seria válido mesmo que não existissem idéias, e, talvez, ainda mais válido se existissem idéias”(MET, VII, 1031 b). A conclusão, enfim, é que a substância não pode ser um acidente da idéia, como Platão parecia acreditar. Tão pouco pode haver uma forma comum a ambos os bens (aplicado às categorias) “já que o termo bem tem tantas acepções quanto o ser” (EN, I, 1096 a). O termo ser é predicado em todas as categorias – substância, qualidade, quantidade, relação, modo, lugar, etc – e para ser considerado universal ele deveria ser predicado de apenas uma categoria, o que não ocorre em Platão.

Para os platônicos o “termo ‘bem’ é usado igualmente nas categorias de substância, de qualidade e de relação” (EN, I, 1096 a). Aplicar o termo bem no mesmo sentido em todas as categorias conduz a um equívoco, pois a essência é ser e é bem, na categoria da substância, mas não é ser e não é bem na categoria da qualidade, como quando se diz que um sujeito determinado é homem (Corisco é homem) e quando se diz que é branco (Corisco é branco), nestes casos a palavra ser não possui o mesmo sentido; ser homem representa a substância (essência) do ser e ser branco é uma qualidade do ser. Assim, ser homem é mais ser que ser branco. A essência e a qualidade são duas atribuições distintas do ser da mesma forma que ao se referir ao bem quando se diz que o intelecto (razão) e as virtudes são bens do homem estes dois termos não pertencem à mesma categoria e, portanto, não possuem o mesmo sentido, na medida em que um é a essência e o outro é a qualidade. Torna-se, portanto, evidente por que Aristóteles recusa-se a fazer do bem um universal, pois é próprio dele permanecer único quando se refere a muitos:

o ser se diz em muitos sentidos, mas todos em referência a um único princípio: algumas coisas são ditas ser por que são substâncias, outras porque efecções da substância, outras porque são vias que levam à substância, ou porque são corrupções, ou privações, ou qualidades, ou causas produtoras ou geradoras tanto da substância como do que se refere à substância, ou porque negações de algumas destas ou, até mesmo, da própria substância (MET, IV, 1003 b).

Nesta passagem apresenta a substância em sua multiplicidade, não concebe o ser unívoco, como gênero, mas sim nas suas diversas categorias. Neste caso, é evidente que o bem não pode ser algo único, caso o fosse, não seria predicado em todas as categorias mas, apenas em uma. Acrescenta, o *bem em si* não será mais bem pelo fato de ser eterno, da mesma forma que aquele branco que dura mais não é mais branco do que aquele que dura apenas um instante; o bem não é uma idéia única, o prazer, a sabedoria, a honra são espécies de bens e nem por isso possuem um conceito único.

Platão fez do bem uma idéia e identificou-a com a idéia de uno e ser assegurando a supremacia do uno e do ser. Aristóteles a esse respeito afirma:

o ser e um são a mesma coisa e uma realidade única, enquanto se implicam reciprocamente um ao outro (assim como se implicam reciprocamente

princípio e causa), ainda que não sejam passíveis de expressão com uma única noção. De fato, as expressões 'homem' e 'um homem' significam a mesma coisa, do mesmo modo que 'homem' e 'é homem'; e não se diz nada de diferente quando se duplica a expressão 'um homem' e se diz 'é um homem' (com efeito, é evidente que o ser do homem não se separa da unidade do homem nem na geração nem na corrupção; e o mesmo também vale para o um). Por conseguinte, é evidente que o acréscimo, nesses casos, apenas repete a mesma coisa e que o um não é algo diferente além do ser" (...) Tantas são as espécies de ser quantas são as de um.(MET, IV, 1003 b).

Liga-se também ao ser o seu contrário "porque o um se opõe ao múltiplo e, ainda porque à mesma ciência compete o estudo da negação e da privação, dado que, em ambos os casos se estuda o um do qual se dá negação e privação" (MET, IV, 1003 b).

A contrariedade, a negação e a privação também se dizem em múltiplos significados no entanto sua definição é unívoca e referem-se a algo uno. Isto se dá

porque todos os significados dos termos sobre os quais raciocinamos se remetem a um primeiro deve-se dizer que isso também ocorre com o mesmo, com o diverso e com os contrários em geral. Assim, depois de ter distinguido em quantos modos se entende cada um desses, é preciso referir-se ao que é primeiro no âmbito de cada um desses grupos de significados e mostrar de que modo o significado do termo considerado se refere ao primeiro. Alguns significados se referem ao primeiro enquanto o contêm, outros porque o produzem, outros por outras relações desse tipo.(MET, IV, 1004 b)

Como uno e múltiplo são princípios dos contrários e tudo o mais deriva deles, mesmo que se diga um em outros sentidos está se referindo ao sentido primeiro; mesmo que ser e um não seja algo universal e idêntico em todas as coisas, assim estas coisas serão ditas ser ou um por referência a um único termo. Ser e um não pode ser algo separado, como afirma Platão em sua teoria das Idéias.

Aristóteles precisa esclarecer a relação do ser e do uno para garantir o bem como causalidade final, pois quando Platão assegura a supremacia do uno e do ser, conduz o "ser em si" e o "um em si" a serem substâncias e o "bem em si" a um acidente da substância. Disso decorre que a única e verdadeira causalidade possível é a formal – do ser e do um; a causalidade final - do bem – é apenas uma causalidade accidental. Se afirmamos que ser e uno, que atuam como causa formal, é o bem, logo bem seria causa formal e não final. Segundo o estagirita, isto se dá porque Platão faz do bem uma idéia o que o impede de ver o que realmente é um fim.

Para Aristóteles, o bem é um princípio primeiro, não como idéia, mas como fim. *Eudaimonia* aparece como fim de todos os fins, o bem soberano que engloba

em si todos os outros e confere sentido a todas as ações humanas. *Eudaimonia* é um bem por si, um bem que, ainda que fosse único, faria a vida completa, não carecendo de nada mais. Suficiência por si é, portanto, aquilo que é acolhido como suficiente, independente de tudo mais. Esta suficiência se dá na medida em que não pode receber nenhum acréscimo “assim como a parte conumerada de um todo não é maior que o todo, porque a parte está inserida no todo, assim como qualquer bem unido não produz aumento de sua bondade, porque nada é um bem, senão enquanto participando da bondade divina” (TOMÁS DE AQUINO, 2001, p. 90).

Encontra-se, portanto, uma perfeita correlação entre ser e bem, não há um ser único mas muitos seres, não há um bem único e sim muitos bens particulares e análogos, o bem de cada coisa está em estreita relação com sua essência variando de acordo com a essência constitutiva de cada coisa. O objeto da ética consistirá em investigar quais são os bens, a perfeição e a felicidade de cada homem. A dificuldade em Aristóteles encontra-se, justamente, nisto. Como determinar o bem e a felicidade humana? Entender o que é este bem é fundamental, pois “deveremos, como arqueiros que visam um alvo, ter maiores probabilidades de atingir assim o que nos é mais conveniente”(EN, I, 1094 a) possuindo o conhecimento do fim a que buscamos, além disso, torna-se mais rápida a realização do desejo quando o caminho para chegar até ele já se encontra mapeado.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. Mario da Gama Cury. Brasília: UNB, 2001.

_____. *Metafísica*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2001.

GAUTHIER, R. A. , e JOLIF, J. Y. *L'ethique a Nicomaque* – Introduction, traduction et commentaire. Tome I. Introduction et traduction. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1958.

_____. *L'ethique a Nicomaque* - Introduction, traduction et commentaire. Tome II, commentaire – première partie, livres I-IV. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1959.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga II - Platão e Aristóteles*. Trad. Henrique C. de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

TOMÁS DE AQUINO. *Comentário a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Trad. Ana Mallea. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A. 2001.

REFORMA CATÓLICA OU CONTRA-REFORMA?

FRIEDRICH, Juliana Claudina (PIC/UEM)
DAVID, Solange Ramos de Andrade (UEM)

Tradicionalmente, o período conhecido como Idade Média abrange cerca de um milênio, dos séculos V ao XV. Porém, ao trabalharmos com idéias institucionais, percebemos a dificuldade de uma rígida periodização no que diz respeito a uma determinada idéia pertencer ao contexto medieval ou ao contexto moderno, pois depende do olhar do pesquisador e do objeto a ser trabalhado. A partir destas constatações, ao analisarmos as idéias religiosas da Instituição Eclesiástica no século XVI, percebemos que a essência do pensamento da Igreja Católica neste período era medieval.

Aquela que se convencionou chamar terceira geração dos *Annales* foi profundamente marcada pela idéia braudeliana da temporalidade longa. Em 1974, Emmanuel Le Roy Ladurie chamou a atenção para a história imóvel e ofereceu uma interpretação geral para o período que vai do século XI ao XIX, situado entre dois intervalos de inovação e expansão, nove séculos em que a vida das populações européias permaneceu praticamente inalterada (SOUZA,2005,p.223).

No prefácio de *Para um novo conceito de Idade Média*, Le Goff defendeu a idéia de uma Idade Média longuíssima. Em sua concepção, a “*longue durée*” parece ser essa longa Idade Média que durou desde o século II ou III da nossa era até morrer lentamente sob os golpes da Revolução Industrial – das revoluções industriais, entre os séculos XIX e os nossos dias. “*Esta longa Idade Média*”, diz Le Goff, “é a história da sociedade pré-industrial”. Ou seja, afirma ser sua posição contrária ao hiato visto pelos humanistas do Renascimento e, salvo raras exceções, pelos homens das luzes (LE GOFF,1980,p.11). Em 1985, Le Goff retomou a proposta de uma Idade Média longa de dezessete séculos, baseando sua argumentação na continuidade da economia, bem como no caráter medieval de muitos dos fenômenos considerados renascentistas. Qualificou o Renascimento de *incerto*, e deu à época Moderna o estatuto de terceira fase dessa longa Idade Média (SOUZA,2005,p.224). De acordo com Le Goff, citado pela autora:

Essa longa Idade Média é a do cristianismo dominante, um cristianismo que é, ao mesmo tempo, religião e ideologia, que estabelece, pois, uma relação muito complexa com o mundo feudal, contestando-o e justificando-o ao mesmo tempo (IBID, p.225).

Desta forma, o universo da cultura, da religiosidade e das crenças populares, por sua vez, é um dos aspectos mais ambíguos e enigmáticos desta fase. Não por acaso, muitos dos medievalistas que, como Le Goff, reivindicaram para a Idade Média uma duração de dezessete séculos foram ou são estudiosos desse universo. Como ressaltaram os trabalhos da escola dos *Annales*, e de muitos outros historiadores europeus não diretamente ligados a ela, a religião e o conto popular continuaram encantados até o coração do mundo industrial (IBID, pp.233-4).

É a partir desta constatação que estudaremos o discurso da Igreja Católica no século XVI. Ao analisarmos o ponto de vista desta Instituição, percebemos que ela vai de encontro com a visão tradicional da historiografia mais antiga. Segundo Daniel-Rops, ainda hoje, ao se falar deste período, muitos possuem a idéia de que:

Um abalo terrível sacudindo as próprias bases da Cristandade; partes inteiras do velho edifício da Igreja desmoronando-se na heresia, os responsáveis dessa Igreja saindo então da sua indiferença mortal e decidindo-se, sob a ameaça do protestantismo e contra ele, tomar medidas de há muito indispensáveis (DANIEL-ROPS,1969,p.9).

Daniel-Rops ressalta que é assim que igualmente é vista a seqüência dos acontecimentos que em meados do século XVI assinalaram a história do catolicismo, sendo que este esquema é subtendido na expressão de “*Contra-Reforma*”; mas ressalta que apesar de usual, ela é errônea (IBID).

Esta expressão, “Contra-reforma” aparece pela primeira vez em 1776, no trabalho de Pitter. Com ele, significou indicar que o esforço – às vezes violento – ponha na ação das autoridades religiosas a fim de favorecer o retorno à observância da religião católica em um território já passado ao protestantismo. Tratava-se de uma expressão substancialmente negativa(www.carlosignorellieditore.it/catalogo/medsup_le_sfide_della_storia/pdf/1_B_laboratoria404_407.pdf). Esta concepção prevaleceu extensamente na historiografia de parte protestante para indicar a estratégia posta em ação pela Igreja Católica.

Do ponto de vista da Instituição Eclesiástica, o termo “Contra-reforma” é um dos sinais mais evidentes do acontecimento parcial obtido da propaganda anticlerical dos séculos passados. E afirma ser falso, anti-histórico e redutível considerar o trabalho culminado no Concílio de Trento como o produto de uma simples reação à reforma protestante. O movimento da reforma era já um ato de longo tempo e a sua data era anterior antes mesmo do cisma do Ocidente e o trabalho de Lutero. O cisma teve sem dúvida o efeito de agitar muitas consciências e acelerar um processo que já estava em ação. Entre a maioria dos documentos numerosos atestando isto, está o detalhe que manifesta a maneira extraordinária que era forte e resoluta à frente daquela que deve ser chamada “*Reforma Católica*” e não mais “*Contra - Reforma*” (www.genie.it/utenti/interface/Consilium.html).

Mullett também trabalha esta questão, dizendo que os historiadores costumavam partir do principio de que a Contra-Reforma teve origem mais ou menos na mesma altura em que a Reforma Protestante, isto é, cerca de 1517, e terminou entre 1600 e 1650. No entanto, elucida que nos últimos anos notou-se a emergência de uma nova maneira de ver este processo. Segundo Mullett, as origens deste movimento são situadas aquém do século XVI, sendo um processo de longa duração que não estaria terminado, decerto, por volta de 1600 ou 1650 (MULLETT,1985,p.9).

Mullett afirma que estas reformas separadas do século XVI foram subdivisões de uma experiência comum e que, efetivamente, constituíram uma Reforma. “*A briga destas igrejas, partilham de um antepassado comum, que era a renovação da piedade cristã de dois séculos anteriores à 1500*”, e mostra que em meados do século XIV, a Europa foi atingida pela peste numa escala inteiramente nova e desastrosa, muitos homens e mulheres da Europa procuravam consolação na religião cristã. Entre alguns teólogos, houve um renascimento do interesse por Santo Agostinho (354-430). Esta reativação da devoção emocional teve um centro fulcral na Cruz de Cristo. A devoção, especialmente no Norte da Europa, também deu vida a associações religiosas, sobretudo de leigos, no mundo do dia-a-dia. Uma destas associações foi a dos *Irmãos da Vida comum*, fundada pelo sacerdote holandês do século XIV Gerard Groote. Os Irmãos deram origem a uma obra devocionária, a *Imitação de Cristo* (aproximadamente 1390 e 1440). Assim, a devoção da “*Reforma-Católica*” exprimi-se em obras que se podem comparar a *Imitação de Cristo*, tais como *Caminho da Perfeição* e *Castelo Interior* de Teresa de Ávila (1515-82) e os *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola (1491-1556). Sendo assim, a devastação de Roma de 1527 pelas tropas espanholas e alemães – o saque de Roma – surgiu aos olhos dos italianos devotos como um castigo e um aviso divino, teve um efeito de choque, quase semelhante ao da peste negra, em 1348. Para um habitante de Roma, Giberti, esse acontecimento deu início à Reforma Católica italiana de uma forma ativa (IBID, pp.14-17).

Mullett, para dar base à sua argumentação, cita o documento de 1537, o *Relatório de uma comissão seleta de cardeais*, encomendada pelo papa Paulo III, sobre a reforma da Igreja. Nas suas primeiras fases, de 1520 a 1560, a reforma ainda não se preocupava totalmente com o protestantismo. Este relatório critica o papado romano com a máxima franqueza. Ataca a superstição o excesso de indulgências, a prostituição em Roma, os cardeais mercenários e o abuso do poder papal, especialmente por dinheiro (IBID, p.22). De acordo com Mullett, ao citar o relatório: *Se foi uma calamidade que causou a Reforma Católica, essa calamidade aconteceu na Itália, resultante da angústia da guerra, e não na distante Alemanha, pensavam os cardeais deste relatório*. Assim, a necessidade de uma extensa reforma já se notava havia longo tempo e tinha sido expressa nos Concílios da Igreja no século XV e princípio do século XVI (IBID, p.23).

Mullett então pensa que é superficial dizer que a Reforma Católica é uma simples reação à Reforma Protestante. Observando o relatório de 1537, poderemos afirmar, segundo o autor, que a causa da Reforma Católica não foi simplesmente a Reforma Protestante, e apesar de este relatório ocupar-se especialmente da diocese de Roma, seus autores diziam que a renovação deste bispado, e o aperfeiçoamento do seu bispo, o papa, aplicava-se a todas as dioceses católicas (IBID, pp.23-4).

De acordo com Daniel-Rops, na segunda metade do século XV, tudo o que valia entre os católicos, todos os que tinham consciência da situação reclamam a reforma às vezes num tom de violência feroz, a maioria das vezes como um ato de fé nos destinos eternos da *Ecclesia Mater*. No tríplice campo da fé, dos

costumes e da organização eclesiástica, o Concílio de Trento não fará mais do que responder a questões que eram formuladas havia pelo menos um século, e mesmo adotar soluções que havia muito os melhores espíritos tinham proposto. Mas ressalta que isto não quer dizer que o protestantismo não tenha desempenhado dialeticamente o seu papel neste grande ato histórico; “é necessário haver heresias”, repetir-se-á em São Paulo; pois obrigou a Igreja a precisar sua doutrina em certos pontos e a fixar as suas posições com mais firmeza do que o teria feito se não houvesse erros a combater. Mas o impulso que lhe permitiu travar este combate era muito anterior ao ataque luterano e não pode em nada ser tido como consequência do abalo que este provocou (DANIEL-ROPS, 1969, pp.9-10).

Segundo Daniel-Rops, ao analisar a história da Igreja, percebe-se que a Reforma Católica do século XVI não é diferente, na sua essência, das outras “reformas” que, desde sempre, escalonaram o tempo como aplicações de uma lei inelutável. O que os monges da Clunia fizeram no século XI, o que S. Noberto, S. Bernardo e outros realizaram no século XII, o que no século XIII empreenderam São Francisco de Assis e S. Domingos, todos estes trabalhos incessantemente recomeçados provêm do mesmo espírito e têm o mesmo significado daqueles que foram realizados pelos Papas e pelo os Padres conciliares do Concílio de Trento e pelos fundadores de Ordens religiosas, seus contemporâneos. Detida certo tempo por acontecimentos humanos, como o exílio de Avinhão, o grande Cisma do Ocidente, a guerra dos Cem anos, recomeça no século XVI, e a reforma necessária *opera-se como no passado; se aparece mais considerável quanto aos meios, mais decisiva quanto aos resultados, é porque, por se ter feito esperar, o remédio devia atuar contra males maiores*. Por isso, ao contrário do protestantismo, a Reforma Católica faz-se na linha reta da mais antiga tradição. Ela é mesmo, segundo Daniel-Rops, a tradição viva reencontrada. Seja qual for o aspecto que a consideramos, observamos a mesma permanência: os decretos reformadores do Concílio de Trento dão as mesmas notas das Bulas gregorianas, e os que serão formulados em matéria de fé, referem-se sem cessar às antigas decisões conciliares, às decretais dos Papas, ao ensino dos padres e dos Doutores da Igreja. No plano espiritual, acontece o mesmo: da Imitação de Cristo até Santo Inácio de Loyola, a filiação é clara (IBID pp.10-11). Segundo Daniel-Rops:

A verdadeira reforma não se operou contra um inimigo, mas em prol de Deus, em prol de Cristo, em prol das melhores tradições. Antes de aparecer num corpo de doutrina, num cânone disciplinar, num código eclesiástico, ele foi um imenso e um prodigioso movimento de fervor que arrebatou a alma cristã quase por toda parte, mas com uma força maior talvez na Itália e na Península Ibérica, uma espécie de levantamento da alma de que foram agentes os santos (...). Não é um tratado de estratégia anti-herética que escreve o capitão Inácio, ferido em Pamplona, mas Exercícios Espirituais, e não é o furor contra as teses luteranas(...). Mas desta forma, formando homens totalmente religiosos, homens de oração e de renúncias, preparação, quase sem o quererem, tropas de uma solidez pronta para as grandes batalhas que se meterá a Igreja, e desses hereges que a principio ignoravam tornar-se-ão os mais eficazes adversários. As reformas que

tiverem realizado em si mesmo farão passar para as instituições e irradiá-la-
ão (IBID, pp.11-13).

Partindo desta perspectiva, de que a Reforma da Igreja católica era anterior à Reforma de Lutero, Hubert Jedin escreve que células de reforma pessoal se haviam formado já desde fins do século XIV nas ordens religiosas, nas antigas ordens monásticas, e nos mendicantes. E ressalta que nenhum deles deixava de querer a reforma da Igreja universal; mas começavam por si mesmo e por sua família religiosa. Em lugar de traçar grandiosos planos de reforma, colocavam mãos à obra. Seu fim imediato era o restabelecimento de uma vida de comunidade ordenada, que correspondera às constituições de cada ordem (JEDIN,1972,pp.154-5).

Para mostrar a base do pensamento católico, Daniel-Rops argumenta que muito antes de Lutero ter traduzido a Bíblia em língua vernácula, múltiplas edições do livro sagrado já tinham sido feitas. Lefèvre d' Étapas obteve um grande êxito editorial com a sua tradução francesa dos textos sagrados. E quanto ao desejo de uma religião mais pura, mais exigente e mais interior ao mesmo tempo, que devia ser o primeiro móvel do monge agostinho de Wittenberg, muito antes, desde Taulero Ruybroeck, desde Suso ao autor desconhecido da *Imitação de Cristo*, inumeráveis tinham sido os autores espirituais, totalmente católicos, que experimentaram semelhante êxito (DANIEL-ROPS,1969,p.14).

Assim, do ponto de vista católico, pode-se dizer que em todos os países, em todas as classes sociais, são inumeráveis os nomes dos animadores deste sobressalto de fervor, como: Cisneros, Sadolet, Giberti, Carafa, Lippomano, Serafim de Fermo, Mateus de Bascio, Jerônimo Emiliano. São numerosos os intelectuais a quererem promover esta reforma interior, e no povo observa-se também o mesmo fervor. Formam-se por toda parte grupos de cristãos que agitam em comum todos estes graves problemas, lêem o Evangelho e o Antigo Testamento, discutem teologia e mística: há-o em Alcalá, Burgos, Palência, na própria corte de Carlos V como na de Francisco I ou Henrique VIII, há-os em Nápoles, junto de João de Valdez; há-os também em Verona ao redor de Giberti; e veremos a seguir os do *Oratório do Amor Divino* em Roma, à volta de Gregório Cortese (IBID, p.15). Jedin também cita alguns nomes. Dentre os bispos italianos do século XV, destacam-se segundo Jedin, Lorenzo Giustiniani, patriarca de Veneza, Antonino, arcebispo de Florença e Bertini, bispo de Foligno, que se preocuparam em melhorar a situação da Igreja em sua volta (JEDIN,1972, p.163). Além destes, a historiografia recente tem resgatado do esquecimento o nome de um homem e uma confraria, Battista de Crima (+1534), e a confraria é o *Oratório do Amor Divino*, criado em Gênova em 1497. Estes homens, segundo Delumeau, queriam dar, vivendo entre o povo cristão, o exemplo da virtude sacerdotal, ensinar o Catecismo, conduzir os fiéis aos sacramentos, entre outros (DELUMEAU,1973,pp.5-6).

A mesma consideração é feita à França.

Terminada a guerra dos cem anos, o povo francês construiu com mais fervor que nunca suas catedrais, embelezavam suas igrejas paroquiais e começava outras novas. O clero aumentou: quadruplicou de 1445 a 1514, no bispado de Séz(…) muitos bispos, como Ponches de Paris; se preocuparam pessoalmente pela reforma do clero (JEDIN,1972,p.164).

Sobre a Alemanha, Delumeau diz que esta Igreja também teve, no século precedente ao de Lutero, bispos regeneradores, que tentaram realizar a reforma de suas dioceses, “na cabeça e nos membros” (1973, p.5) Jedin partilha da idéia de que no século XV na Alemanha houve muitos bispos reformadores, citando o bispo de Brandeburgo, Esteban Bodiker, que no sínodo de 1435 publicou uma ordenação diocesana e reformou o breviário, ou com o bispo de Bremen, Balduino, que renunciou, pois queria cumprir por si mesmo as funções episcopais (1972,pp.165-166). Segundo Jedin:

(…) precisamente na Alemanha foi a vida sinodal mais ativa que em nenhuma outra parte da cristandade(…). Sem duvida, na Igreja da Alemanha se reformou mais que em outra parte. Se ali as coisas tomaram rumos distintos, não dependeu que a cura da alma estivera mais descuidada, o clero fora pior, o povo religiosamente mais ignorante (...) que em outros países, e sim que os laicos, a burguesia cidadã e o estamento dos intelectuais (...), suscitaram a seus sacerdotes exigências mais altas e neles se sentia mais agudamente a distância entre ideal e realidade, dependeu, sobretudo, de que ali estavam decididos a terminar radicalmente como os abusos, reais ou supostos (...) (IBID, p.167).

É desta fermentação confusa que Daniel-Rops mostra que emergem homens que pensam e sentem plenamente com a Igreja, que não encaram a possibilidade da reforma senão “*pela mudança do homem, que não da religião*”. Estes querem permanecer totalmente fiéis à Igreja, mesmo que por momentos ela ofereça aos olhos um rosto decepcionante. São destes grupos que sairão fundadores das Ordens, como Carafa e Lippomano (DANIEL-ROPS,1969,p.19).

Desta forma, a Reforma Católica é baseada na auto-reforma dos membros, e alcançou a vitória por meio da conquista do papado, da organização e do desempenho do Concílio de Trento. (www.carlosignorellieditore.it/catalogo/medsup/le_sfide_della_storia/pdf/1_B_laboratoria404_407.pdf)

Assim, escreve Jedin:

(...) sua expressão mais visível [da regeneração da Igreja] foram os decretos de reforma do Concílio de Trento (...). Assim o ensina a história da idéia conciliar e reformista desde Basileia que tem visto vindo seguindo até aqui (1972,p.182).

Assim, podemos concluir que, ao analisar o discurso feito pela Igreja católica no século XVI, percebe-se que, do ponto de vista católico, é nesta ótica que devem ser lidos o documento como o do *Consilium de Emendanda Ecclesia*.

REFERÊNCIAS

- DANIEL-ROPS, H. *A Igreja do Renascimento e da Reforma. Uma era de renovação: A Reforma Católica*. Trad de: Manuel V. Figueiredo. 2^a ed. Porto: Livraria Tavares Martins, 1969.
- DELUMEAU *El catolicismo de Lutero a Voltaire* Barcelona: Editorial Labor S.A., 1973.
- JEDIN, H. *Histoia del Concilio de Trento* V.I. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1972.
- LE GOFF, J. *Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no ocidente*. Lisboa: Editorial Estampa, 1980.
- MLLETT, M. A. *A Contra-Reforma: e a Reforma Católica nos princípios da Idade Moderna européia*. Trad de: J. S. Tavares. Lisboa: Gradiva, 1985.
- SOUZA, Laura de Mello e. Idade Média e Época Moderna: fronteiras e problemas. In: Revista Signum, nº7, ano 2005.
- www.carlosignorellieditore.it/catalogo/medsup_le_sfide_della_storia/pdf/1_B_la_biblioteca404_407.pdf acesso: 25/08/05.
- www.genie.it/utenti/interface/Consilium.html acesso: 25/08/05

TÁCITO E A ARTE DE FALAR ROMANA NO PRINCIPADO: UMA LEITURA DA HISTORIOGRAFIA.

GAIA, Deivid Valério (PIBIC/CNPq-UEM).
VENTURINI, Renata L. Biazotto (DHI/PPH-UEM)

Introdução.

Quando se diz respeito a Roma, ao falarmos de vida pública, primeiramente, temos que lembrar de formação, preparação e estudo, pois, a vida de um homem público, sempre esteve intrinsecamente ligada ao estudo da oratória; não se dissociava o político do orador. O cidadão, para possuir *status* e ter a possibilidade de ser um magistrado ou até mesmo um senador, certamente tinha que manipular com destreza todo arsenal da linguagem e da boa representação. Com este intuito, os pais, logo cedo encaminhavam os seus filhos para terem a formação de um *civis romanus*, podendo assim, atuar como homem público.

Nesta perspectiva, observa-se que o ensino da oratória sempre foi algo muito apreciado em toda Roma. A República representou o período de apogeu da oratória romana, os oradores eram admirados e respeitados pelo seu poder de persuasão, eram estes homens eloqüentes que regiam a vida pública e administravam a *urbs*. Porém, ao chegarmos no período imperial, nos deparamos com algumas críticas com relação à educação romana, ao sistema político, e, principalmente à decadência da oratória. Neste contexto, entre outros escritores e críticos de seu tempo, temos Tácito, que dedicou um estudo a respeito do declínio da oratória romana, entre os anos de 79 a 96 a.C.

A obra intitulada *Diálogo dos oradores*, é a fonte da nossa pesquisa. Ela se estrutura a partir de uma conversa simulada entre grandes oradores do Principado sobre a problemática da decadência da oratória romana, expondo três respostas para este problema: o mau sistema educacional de Roma no Principado, a prática vazia das declamações e, sobretudo, a mudança no sistema político romano, com o fim da República e início do Império. Sobre o período imperial sabe-se que foi marcado pela centralização do poder nas mãos de um *princeps*, ou seja, o primeiro cidadão, que ao possuir o *imperium*, reduzia o espaço de atuação dos oradores no Fórum romano, junto ao Senado. A educação também viveu um processo de decadência no ensino, pois, as escolas de retórica, devido toda a situação política do Império, estava acostumada em uma atmosfera irreal, com a prática de declamações vazias.

Ao levantar críticas à situação das instituições políticas romanas, e ao lamentar a decadência da oratória, Tácito nos permite observar a sua real importância para a sociedade da época e para a formação do homem público. Desta forma, nos permite conhecer um pouco sobre o funcionamento das instituições políticas e educacionais romanas, destacando a intrínseca relação entre política, cidadania, educação e o emprego da oratória para o exercício da vida pública.

Uma leitura da biografia de Tácito.

Sobre a educação e carreira pública de Tácito, possuímos poucas informações. Ignoram-se o seu *praenomen*, a sua pátria, as datas de nascimento e de morte; e continua-se ainda a discutir acerca da autenticidade da obra *Diálogo dos oradores*. Tácito pertence ao número de escritores antigos que menos se deleitaram em narrar as peripécias de sua vida particular. As poucas informações que temos de sua vida, são encontradas em suas próprias obras, nas cartas de Plínio, o Jovem, bem como em uma inscrição da cidade de Mylasa no sudoeste da Ásia. Tal inscrição foi descoberta em 1890, atestando que Tácito aí exerceu o proconsulado entre os anos de 112 e 113 d.C.

Crê-se que seu *praenomen* era *Publius*, pois assim aparece, no chamado Mediceu I, o único manuscrito que nos conservou, com lacunas, os primeiros seis livros dos *Annales*; Sidônio Apolinar chama-lhe duas vezes *Gaius*, e este *praenomen* é referido por dois códices das obras menores (PARATORE, 1987, p. 721).

Quanto à pátria também reside uma grande incerteza. Plínio, o Jovem, em uma de suas cartas, faz-nos saber que Tácito, durante um espetáculo do circo, foi indagado por um vizinho, que não sabia quem ele era, e que, baseando-se na sua pronúncia, lhe declarou abertamente um não romano, perguntando-lhe se era itálico ou de outra província. Nesta mesma perspectiva, o tio de Plínio, o Jovem, demonstra conhecimento de um *eques* romano de nome Cornélio Tácito, procurador da Gália Bélgica, provavelmente parente do historiador; por conseguinte considerou-se Tácito originário desta região. A *História Augusta*, que apresenta as biografias dos imperadores desde Adriano a Carino, com uma grande lacuna no meio, na biografia do imperador Tácito, atribuída a Flávio Vopisco, diz-nos que este imperador, baseando-se na homonímia, reivindicava para si o parentesco com o historiador; como o imperador era de Terni, quem deu crédito à reivindicação, afirmou que o historiador também era de Terni (PARATORE, 1987, p. 721 & REQUEJO, 1999, p. 11-12).

Plínio, o Jovem em uma de epístolas, apresenta-nos certo orgulho de ter sido condiscípulo de Tácito, acrescentando também que era um pouco mais novo do que ele. A partir daí podemos supor que, entre os dois, intermediaram sete ou oito anos e, como Plínio nasceu em 61 ou 62 d.C., pensa-se que Tácito teria nascido em 54 ou 55 d.C. Tácito viveu durante o governo de vários imperadores, entre eles: Nero, Galba, Oto, Vitélio, Vespasiano, Tito, Domiciano, Nerva, Trajano e Adriano (SILVEIRA, 1964, p. XII).

Tácito tornou-se advogado, e buscou, como todos os jovens de talento da sua época, percorrer brilhantemente o *cursus honorum*. Sua carreira pública foi facilitada ao encontrar um personagem ilustre e influente, Ceneo Júlio Agrícola, que em 78, depois de ter exercido o consulado, lhe deu a filha por esposa. Baseando-se numa expressão vaga do prólogo das *Histórias*, deduz-se que, em 79, antes da morte de Vespasiano, Tácito, fortalecido com a influência do sogro, exerceu a *questura* no principado de Tito, e depois obteve a *pretura* no principado de Domiciano, no ano de 88 (PARATORE, 1987, p.725-726). De

acordo com Silveira, neste mesmo ano, Tácito, como membro de um colégio muito importante de religiosos, presidiu os jogos seculares (1964, p. VI). Em 89, partiu de Roma, para exercer as funções de *propretor* ou delegado na Germânia. Seu sogro faleceu no ano de 93, no início do último período mais autoritário do reinado de Domiciano. Foi no ano de 97 ou em 98, que Tácito concluiu o *cursus honorum*, tendo sido nomeado *consul suffectus*, por motivo da morte de Virgílio Rufo. Em homenagem ao seu predecessor, Tácito pronunciou um eloqüente discurso fúnebre no momento de assumir o cargo (PARATORE, 1987, p. 725 – 726 & REQUEJO, 1999, p. 12 – 13).

Foi durante todo o principado de Trajano, que Tácito se dedicou a escrever a sua história monumental das vicissitudes do Império, primeiramente desde Galba até Domiciano (*Historiae*), e depois, desde Tibério até Nerva (*Annales*). A data de sua morte não se sabe, mas supõe-se que tenha falecido durante os primeiros anos do principado de Adriano (1987, p. 728-729).

Segundo Silveira, Tácito figura na bibliografia romana, com a qualificação de “favorito dos céares”. Ele obteve as mais altas dignidades públicas e intelectuais que um cidadão do seu tempo poderia aspirar. Sua vida sempre foi iluminada por acontecimentos aristocráticos, de ampla significação política e social. Foi um homem admirado e querido pelas mulheres de sua época, sendo também, admirado pela juventude que ansiava por adquirir ou imitar a magia da sua eloqüência e a técnica superior da sua oratória. Moralmente, foi um homem moderado, de costumes predominantemente austeros, preferindo o equilíbrio da virtude média e sensata aos exageros do fanatismo, ou aos trasbordamentos do entusiasmo (1964, p. VII).

A produção literária de Tácito de caráter não oratório iniciou-se em 98. Neste ano foi publicado *Agrícola* e *Germânia*. *Agrícola*, foi escrita com o intuito de homenagear seu sogro Júlio Agrícola. Tal a obra se insere no gênero *laudationes funebres*. De tom encomiástico, é uma biografia da vida de Agrícola, sendo esta uma das poucas biografias do mundo antigo. A *Germânia* é outra pequena obra cujo objetivo não está bem esclarecido. De acordo com Paratore, alguns supuseram que Tácito queria oferecer um *specimen* do material recolhido, para as *Histories*. Acredita-se que Tácito queria pôr em relevo, para a desonra dos Romanos degenerados do seu tempo, a simplicidade corajosa dos Germanos. O argumento mais aceito é que ele quis chamar a atenção dos romanos para o perigo que representavam para eles estas populações tão válidas, frugais e aguerridas, sem, contudo dividir, naturalmente, os seus costumes e idéias. A *Germânia*, é única no seu gênero, nunca sucedera em Roma o fato de um escritor dedicar uma obra à parte aos usos e costumes de uma população bárbara (1987, p. 727-728).

Aos olhos de J. Wight Duff, Tácito:

Tácito seguirá siendo en cierto sentido un maestro, aunque sólo sea porque es imposible dejar de aprender en él. Pero no es maestro principalmente; antes bien há pasado a contarse entre los inmortales como hombre que estudió a los hombres y como artista del estilo. (1952, p. 11)

Desde os primeiros tempos de Roma, os romanos se voltaram para a política, a magistratura e para o direito, empenhando-se em encontrar as melhores formas para expressar-se em público, conquistando seus ouvintes e persuadindo-os. Desenvolveram técnicas de oratória que fizeram da eloquência uma arte. Embora seu caráter pragmático e utilitário se mantivesse sempre, a oratória pôde ser considerada como um dos gêneros literários em prosa no momento em que a preocupação com a beleza formal do que se dizia transformou o discurso em algo mais do que simples conjunto de palavras destinadas a impressionar (CARDOSO, 1989, p. 140).

A arte de utilizar a palavra em público com correção e beleza, servindo-se dela para agradar e persuadir teve em Roma um uso prolongado e de grande importância para a vida pública. Em culturas como a clássica, eminentemente orais, a oratória impregna grande parte da vida pública e seu valor era reconhecido nos tribunais (discursos judiciais), no fórum (discursos políticos) e em algumas manifestações religiosas (discursos fúnebres). O povo romano por sua vez, afeiçoado ao discurso, sabia valorizar e aplaudir os oradores brilhantes (PÉREZ ROYO, M. C. & MORELI, L. R. *Apud*, www.culturaclassica.com).

Para Françoise Desbordes, se os latinos, não tiveram filosofia, em contrapartida tiveram uma retórica bem viva e tão próspera que, a seus olhos, tende a identificar-se como o conjunto da cultura (1995, p. 64). Certamente mais do que a filosofia, a retórica imprimiu sua marca à literatura latina do Principado, e, foi neste contexto, que conhecemos o historiador Cornélio Tácito, que desde a sua infância foi destinado à vida política e ao culto da oratória, desenvolvendo uma intensa atividade tribunícia.

A visão da historiografia sobre o *Diálogo dos oradores*

Acredita-se que o primeiro campo de atuação de Tácito foi o da oratória, onde colheu durante sua vida seus maiores êxitos, devido este apego pela oratória a maioria dos críticos tem atribuído o *Diálogo dos oradores*, à Tácito. No entanto, a paternidade taciteana sobre o *Diálogo*, tem sido um dos problemas mais controversos da Literatura Latina.

De acordo com Requejo, a data de composição da obra também tem sido um assunto muito controverso; Bardon defende que o *Diálogo* é posterior ao *Instituto de Oratória* de Quintiliano; para este, estabelece a data de publicação entre os anos de 93-96, e para o *Diálogo*, defende que foi publicado por volta de 97. Por outro lado, muitos estudiosos, acreditam que o *Diálogo*, é contemporâneo às obras menores. Requejo destaca, que datas anteriores a 81, como defendeu Gudman, podem ser descartadas. Syme, propõe uma data entre os anos 101 e 102, que coincidia com o consulado de Fábio Justo, a quem se dirige no exórdio da obra, outros autores defendem até 107. Na leitura de Requejo, o *Diálogo* foi escrito anterior às *Historias* (por volta de 106), e posterior às obras menores (98). A publicação da obra se deu num período intermediário (REQUEJO, 1999, p. 160-161).

Paratore ao discutir a temática presente na obra de Tácito, destaca que:

O *Diálogo* imagina-se travado nos primeiros anos dos reinado de Vespasiano, entre o orador depois poeta trágico Curiácio Materno e três oradores militantes, M. Apro, Júlio Secundo e Visptano Messala. Curiácio Materno principia por constatar a decadência da oratória e por lhe contrapor a excelência da poesia a que se converteu e se consagrou; mas a defesa da eloquência contemporânea é assumida com convicção vigorosa por M. Apro, que se destacava na oratória daquele tempo; Visptano Messala respondeu-lhe defendendo a excelência da oratória ciceroniana e as grandes tradições políticas e morais dos tempos em que a oratória tinha florescido, e pintando um quadro negro das deficiências morais da educação a que os jovens estavam destinados, na nova época. Neste ponto, verifica-se uma longa lacuna, na qual caíram o fim dos discursos de Messala, o discurso de Júlio Secundo, que talvez, embora num estilo diferente do de M. Apro, visasse atenuar o efeito das palavras de Messala, e o início do discurso conclusivo de Materno, que procurava conciliar os pontos de vista opostos, reconhecendo que a oratória contemporânea já não é a de outros tempos, mas que a causa, mais que nos maus métodos da educação, reprovados por Messala, deve ser procurada no novo regime político que, favorece a calma, tira aquela liberdade que a grande oratória tem necessidade para florescer (1987, p. 722).

Armando Plebe, ao estudar a decadência da retórica latina, nos mostra que, foi depois de Cícero que a Retórica entrou em crise. Argumenta que a queda da República sufocou a liberdade que permita o desenvolvimento da arte oratória. A oratória se exaure nas práticas vazias das declamações sem objetivo certo; e a doutrina retórica pode apenas refletir-se a decadência. Tácito com o *Diálogo dos oradores*, apresenta a mais clara teorização sobre a decadência da oratória. O diálogo enfrenta três problemas fundamentais: em primeiro lugar, se para um homem de engenho é mais digna a retórica ou a poética; em segundo, se a oratória moderna está à altura da antiga e, em terceiro, quais são as causas da decadência, ao que se respondem estas três questões: o mau sistema educacional, a prática vazia das declamações oratórias e, sobretudo, a mudança na situação política de Roma e a perda da liberdade (1978, p. 71).

Contudo, como mostra Plebe, há no *Diálogo dos oradores*, uma doutrina de retórica positiva, que vale a pena lembrar. Primordialmente, na base da polêmica de Tácito entre a oratória e a poesia, está uma idéia que embora não seja de todo explícita, é muito fecunda. Ela retoma de forma nova a antiga teoria de Górgias: para Tácito, todas as formas de poesia e de oratória são *eloquentia*, que podemos traduzir em português como “arte de dizer”. Para Tácito são *eloquentia* tanto os “*heroica carmina*”, os “*lyrica*”, os “*elegi*” e “*iambi*”, os “*epigrammata*”, quanto, por fim a oratória, assim como para Górgias, poesia e prosa eram igualmente *lógoi*, uma metrificada (*émmetros*), outra sem méτρο (*ámetros*) (1978, p. 71-72).

Visto que oratória e poesia são *eloquentia*, também é interessante destacar, os elementos próprios de uma e de outra. Tácito apresenta três características que distinguem a oratória da poesia: a *utilitas*, que é peculiar à oratória e não à poesia; a *voluptas*, que é, por sua vez, característica da poesia; e, por fim, o

caráter não social da poesia: a poesia vive em um mundo fantástico próprio, enquanto a oratória é uma atividade voltada essencialmente para a sociedade. Tácito ao levantar esta discussão de certa forma vai de encontro com Quintiliano, que distingue a oratória da poética como sendo uma atividade dirigida para a ação social, em contraposição a uma fantasia, dirigida à pura *blandita*, ou seja, encanto (PLEBE, 1978, p. 72).

Além desta discussão, que envolve, as relações da poesia e da retórica, Oliver Reboul, ao fazer uma análise da obra em questão, no mostra que, acerca das causas da decadência da oratória, Messala, atribui, “à preguiça dos jovens”, tanto quanto ao desleixo de sua educação, também diz, que a arte oratória desenvolvera-se na sociedade que era indispensável, a democracia. Na democracia, as decisões eram submetidas a debates públicos, e o futuro orador formava-se naturalmente no fórum, ouvindo as discussões e depois tomando parte delas; descobria assim as técnicas dos diversos oradores e, principalmente, as reações do público, Messala ressalta, que na sua época (Principado), os debates não são mais correntes, os jovens aprendem eloquência na escola, ou seja, de modo artificial, sem outro público senão os amigos tão pueris quanto eles, sem outros temas de debate senão assuntos irreais (1998, p.74-75).

A respeito das relações existentes entre oratória e democracia presente no Diálogo, Reboul, faz a seguinte afirmação:

Em suma, um vez que a função cria o órgão, a eloquência desenvolveu-se na sociedade que precisava dela, a democracia, e não sobreviveu a esta senão de maneira artificial. Mas não devemos enxergar em Tácito um velho democrata embrulhado em virtuosa nostalgia. Ele lembra que aquela democracia significava menos liberdade e mais desordem e violência, e que a paz romana, concretizada pelos imperadores, vale mil vezes mais que o regime de anarquia que a precedeu. Raciocinando por analogia, ele afirma que não se deve sentir saudade da desordem democrática só porque ela produziu grandes oradores, assim como não se sente saudade da guerra só porque ela produz heróis (1998, p. 75).

Ao ler Tácito, percebe-se que Reboul se equivoca nas suas análises, neste trecho parece que Tácito esta fazendo uma apologia ao regime imperial, mas na nossa leitura não, quando Tácito fala de períodos conturbados ele se refere à crise da República Romana, e é correto ele preferir o momento que esta vivendo do que as perturbações do passado, porém, ao se referir à República Tácito a apresenta como um estado ideal para o desenvolvimento da oratória, existia mais liberdade para se fazer as discussões, diferentemente do Império, que em alguns momentos os oradores vivem num clima ameaçador. Tácito levanta altas críticas ao regime imperial nas suas obras, sobretudo, acerca do Principado de Domiciano e Tibério. Portanto, devem-se tomar alguns cuidados na leitura da análise que Reboul faz com relação à convivência da oratória com a democracia, para Tácito.

Zélia de Almeida Cardoso, ao realizar seu estudo sobre Tácito, nos mostra que, o *Diálogo dos oradores*, foi dedicado a Fábio Justo e inspirado na obra *Instituto*

de *Oratória* de Quintiliano, o tratado é composto nos moldes dos trabalhos retóricos de Cícero. Simulando uma conversa mantida por um grupo de mestres de retórica, Tácito analisa um problema de grande atualidade em seu tempo: a decadência da oratória. Conquanto não chega a resultados concludentes, talvez por uma questão de prudência. Tácito parece combater a educação literária de sua época, a declamação que obscurece a reflexão, a falta de cultura geral dos oradores, a má educação familiar, a transformação das instituições políticas e jurídicas (1987, p. 156-157).

Henri Bornecque e Daneil Mornet, ao realizarem um breve comentário sobre leitura de Tácito a respeito da decadência da oratória romana, no *Diálogo*, evidenciam que: “*Tácito discerniu-as em profundidade como historiador e filósofo, não como retor; foi o primeiro a mostrar quanto o desenvolvimento dos gêneros depende da vida política e social* (1976, p. 47).” Pois, Tácito foi um historiador que viveu para a vida pública, e, sabendo que a oratória fazia parte da vida política à admirou profundamente, com relação à concepção de Tácito à respeito de indivíduo e cidadão e suas relações com a vida pública, G. D. Leoni, ressalta que:

Indivíduo e cidadão são para Tácito os dois termos que constituem as bases da moral e da política: somente do perfeito indivíduo pode nascer o perfeito cidadão, que por sua vez constituirá o Estado perfeito. Para desenvolver tal concepção é natural que Tácito, como Quintiliano, volte-se para o passado, refletindo esse passado no presente; e assim coopera e tenta indicar quais seriam os caminhos para conseguir o ideal da liberdade republicana nos tempos imperiais (1958, p. 109).

Poullain, acredita, que o *Diálogo*, foi escrito na juventude de Tácito, e, a obra tem como principal objetivo, comparar os métodos da eloquência com os da poesia e estudar as causas do declínio da oratória. Ao realizar uma leitura sobre o *Diálogo*, Poullain evidencia que:

Aper indaga-se de que se troque o Fórum pelas Mussas, como Materno. Consolações para o amor-próprio (um auditório pasmado!) ou da improvisação, um salto no desconhecido, riquezas, honras: o orador tem tudo isso: mas o poeta tem os seus bosques, responde Materno. Os caracteres sobressaem, ainda que Secundus não tenha a intensidade de vida de um Aper, agressivo e apaixonado: põe o mesmo calor na defesa dos modernos. Não aprecia Cícero, cita contra vontade os seus jogos de palavras ridículos: o culto cego dos antigos desespera-o. Precisa de belos ditos, concisos ou poéticos: “a beleza não prejudica a eficácia”. Depois desta lição de Estética, é de Moral que trata Visptano Messala: “outrora, uma mãe casta vigiava os seus filhos”. Hoje falam-lhe de corridas ou de teatro. Velho romano, Messala é também um ciceroniano puro, que quer para o orador uma “ciência universal”. Entre os retóricos, os jovens ficam de lado e vegetam. Secundus é de espírito mais largo: a morre sem liberdade. O autor parece partilhar o ciceronismo de Messala (o estilo é periódico) e as idéias de Secundus (1964, p. 58-59).

De acordo com toda discussão relatada acima, podemos perceber que esta pequena obra de Tácito é um documento importantíssimo para se estudar o

funcionamento das instituições políticas romanas do Principado, bem como o desenvolvimento da vida pública, pois, Tácito ao apresentar a crise da arte de falar romana, no revela as intrínsecas relações existentes entre política, educação, cidadania e o emprego da oratória na vida pública

REFERÊNCIAS

- ALFOLDY, Géza. *História social de Roma*. Tradução de Maria do Carmo Cary. Lisboa: Presença, 1989.
- BAILEY, Cyril. *El legado de Roma*. Tradução de A. J. Dorta. Madrid: Ediciones Pegaso, 1944.
- BARTHES, R. “A retórica antiga” In: COHEN, J, et al. *Pesquisa de retórica*. Tradução de Leda P. M. Iruzum. Petrópolis: Vozes, 1975. pp. 147-168.
- BORNECQUE, Henri & MORNET, Daniel. *Roma e os romanos: literatura, história, antiguidades*. Edição revista e atualizada por A. Cordier. Tradução de Alceu Dias de Lima. São Paulo: Edusp, 1976.
- CARCOPINO, Jérôme. *Roma no apogeu do Império*. Tradução de H. Fiest. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- CARDOSO, Zélia de Almeida. *A literatura latina*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1989.
- DESBORDES, Françoise. *Concepções sobre a escrita na Roma antiga*. Tradução de Fulvia M. L. Guacira Marcondes Machado. São Paulo: Ática, 1995.
- DUFF, Wight J. “Introducción: Tácito”. In: Tácito. *Obras completas*. Tradução de Carlos Coloma & Vicente Blanco García. Buenos Aires: Librería al Ateneo, 1952 (Colección clásicos inevitables). p. 7-11.
- GRIMAL, Pierre. *A civilização romana*. Tradução de Isabel Saint-Aubyn. Lisboa: Edições 70, 1988.
- GRIMAL, Pierre. “Introduction.” In: TACITE. “*Dialogues des orateurs*” In: TACITE. *Œuvres complètes*. Textes traduits, présentés et annotés par Pierre Grimal. Paris: Éditions Gallimard, NRF. 1990. (Bibliothèque de la Pléiade.) p. IX-XXXI.
- GUILLEN, Jose. *Vrbs Roma: vida y costumbres de los romanos, II La vida pública*. 4ª ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1995.
- HARVEY, Paul. *Dicionário oxford de literatura clássica: grega e latina*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: 1987.
- HUGHES-WARRINGTON, Marnei. *50 grandes pensadores da História*. Tradução de Beth Honorato. São Paulo: Contexto, 2002.
- LAMARRE, Clovis. *Histoire de la Littérature Latine: au temps d'Auguste*. Paris: Librairie Jules Lammarre, 1907. (Tome troisième).
- LEONI, G. D. *A Literatura de Roma: esboço histórico da cultura latina com uma antologia de trechos traduzidos*. 5º ed. São Paulo: Livraria Nobel, 1958 (Monumentvm Ære Perennivs).
- PARATORE, Ettore. *História da Literatura latina*. 13º ed. Tradução de Manoel Losa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.
- PLEBE, Armando. *Breve História da retórica antiga*. Tradução de Gilda Naécia Maciel de Barros. São Paulo: USP, 1978.
- POULLAIN, Philippe. *História breve da Literatura latina*. Lisboa: Editorial Verbo, 1964.

- REBOUL, Oliver. *Introdução à retórica*. Tradução de Ivone Castilho Benedette. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- REQUEJO, J. M. "Introducción general" & "Introducción". In: TÁCITO, Cornélio. *Diálogo sobre los oradores*. 2º ed. Tradução de J. M. Requejo, Madrid: Editorial Gredos, 1999. p. 7-40 e 159-765.
- SENGER, Jules. *A arte oratória*. 2º ed. Tradução de Carlos Ortiz. São Paulo: Difusão européia do livro, 1960.
- SILVERA, Breno "Prefácio" In: TÁCITO. *Anais*. Tradução de J. L. de Carvalho. Rio de Janeiro: Jackson Editôres, 1964. p. 5 -24.
- TACITE, C. Dialogue des orateurse. In: *Œuvres complètes*. Textes traduits, présentés et annotés par Pierre Grimal. Belgique: Éditions Gallimard: 1990 (Bibliothèque de la Pléiade) p.p: 35-64; 828-838.
- VENTURINI, R. L. B. *Relações de poder em Roma: o patronato na correspondência pliniana*. São Paulo: USP/FFLCH, 2000 (Tese de doutorado).

FRANCIS BACON: TEORIA, MÉTODO E CONTRIBUIÇÕES PARA A EDUCAÇÃO

GALVÃO, Roberto Carlos Simões (PPE/UEM)

Diante da incumbência de dissertar sobre o pensamento de Francis Bacon (1561-1626), seu método, e suas contribuições para a educação, pareceu-nos oportuno iniciar a partir do esclarecimento sobre o que vem a ser método. Método é uma palavra de origem grega que significa caminho. Silveira Bueno (1990, p.379) leciona que método “é a ordem que se segue na investigação da verdade, no estudo de uma ciência ou para alcançar um fim determinado; marcha racional da inteligência para chegar ao conhecimento ou à demonstração de uma verdade”. Abbagnano (2003, p.668) em seu Dicionário de Filosofia adverte que “método indica um procedimento de investigação organizado, repetível e autocorrigível, que garanta a obtenção de resultados válidos”.

De maneira genérica a expressão “método” refere-se a qualquer procedimento utilizado para atingir um determinado objetivo. “Também alude às técnicas empregadas para adquirir conhecimentos a respeito de um tema específico. De modo mais restrito, o termo alude à ciência que formula regras relativas a quaisquer procedimentos” (HEGENBERG, 1995, p.137). Na história do pensamento filosófico foram criados diferentes métodos frente ao desafio que representava a busca do conhecimento. Racionalismo, empirismo, materialismo dialético, silogismo, foram alguns dos caminhos trilhados. Para o racionalismo nosso conhecimento é só o reflexo de estruturas inatas, e nesse sentido aprender é atualizar o que desde sempre soubemos, ainda que não tenhamos dado conta do conhecimento que possuíamos. Por outro lado, para o empirismo nosso conhecimento é só o reflexo da estrutura do ambiente, e aprender é reproduzir a informação que recebemos (POZO, 2003, p.48). Segundo os empiristas a experiência é critério ou norma da verdade. O contraste entre Bacon (empirismo) e Descartes (racionalismo) é frísante.

Franca (1980, p.154) admite que enquanto um pensador “só reconhece os foros do método indutivo, outro leva o culto da dedução ao excesso de desconhecer a importância da experiência nas ciências da natureza”. Já o método materialista dialético parte da idéia de que a realidade está em constante transformação, em contínuo movimento. O materialismo dialético se caracteriza pelo rigor na análise e pelo vigor com que apreende os fatos. Dialética, vale lembrar, é o modo de pensarmos as contradições da realidade.

Conforme assevera Blackburn (1997, p.248) “por vezes supõe-se, erroneamente, que o método baconiano se limita à simples enumeração de casos, selecionados de um modo mecânico, e às generalizações que daí decorrem”. Como veremos neste estudo, as idéias de Bacon e sua defesa da experimentação e do método indutivo, representam os alicerces da ciência moderna. Francis Bacon foi um dos principais precursores do materialismo inglês. Para o filósofo do *Novum Organum*, a ciência é uma ferramenta para a criação de novo conhecimento que pode ser usada para promover avanços no bem-estar e no progresso do ser humano. Karl Marx, um dos pais do método

materialista dialético, foi bastante influenciado pela obra de Bacon por acreditar que ele havia emancipado a ciência em relação à teologia (OZMON; CRAVER, 2004, p.308). Bacon ensinava que os sentidos são infalíveis e são a fonte de todo o conhecimento válido, quando guiados pelo método científico. Bacon colaborou muito para o desenvolvimento científico atual. Suas idéias também influenciaram muitas das teorias da educação formuladas no mundo ocidental.

No presente estudo vamos propor uma breve análise do método utilizado pelo filósofo inglês Francis Bacon e suas contribuições para a educação. O método baconiano é o método indutivo exposto pelo pensador na parte II do *Novum Organum*, sua obra máxima publicada no ano de 1620. Para Francis Bacon, a ciência tem o objetivo de estabelecer leis. Em razão deste objetivo, deve-se realizar uma enumeração exaustiva das manifestações de um fenômeno qualquer, ao mesmo tempo em que se efetua o registro das suas variações. Os resultados que daí emergirem serão depois testados por meio de experiências.

Francis Bacon e os Ídolos da Mente

Entendemos como necessária a exposição, ainda que sucinta, de um esboço biográfico relativo ao autor da *Nova Atlântida*. Defendemos a idéia de que quando se conhece razoavelmente bem a vida e os caminhos percorridos por um determinado filósofo, torna-se mais profícua a compreensão de seu pensamento. Aproveitamos para, logo em seguida, esclarecer resumidamente os “ídolos da mente”, sempre mencionados quando o tema em discussão refere-se ao pensamento baconiano.

Francis Bacon nasceu em Londres, em 22 de janeiro de 1561, filho de Nicholas Bacon e Anne Cooke. Naquela época a Inglaterra já apontava como a mais poderosa nação da era moderna. Com seus 12 anos, foi enviado ao *Trinity College*, Cambridge, onde mais tarde estudaria o filósofo Bertrand Russell. Desde cedo interessou-se pela filosofia, pela política e pela ciência. Bacon sempre esteve próximo do poder. Foi amigo do rei Jaime I e do Duque de Buckingham. O pensador tomou assento na Câmara dos Comuns em 1584, como representante de um pequeno Distrito. Sob o reinado de Jaime I, foi nomeado Lorde Conselheiro (1616), Lorde Guardião (1617) e Lorde Chanceler (1618).

Quase todos os biógrafos de Bacon fazem referência ao desvio de conduta do filósofo quando este ocupava um importante cargo público. “Em 1621 um litigante decepcionado acusou-o de receber dinheiro para decidir um processo”, salienta Durant (1996, p.150). Franca (1980) do mesmo modo assevera: “acusado de concussão e peculato, foi pelo Parlamento condenado a uma multa avultada e à prisão na Torre de Londres”. Séguier (1964, p.1428) reafirma: “o seu nome foi maculado pela acusação de venalidade, em virtude da qual o Parlamento o privou dos seus cargos”. De fato a história comprova o ocorrido, entretanto, vale comparar o acima exposto com o aforismo de número XLVIII escrito por Bacon em seu *Novum Organum*. Vejamos: “os apetites do bem privado não prevalecem na maioria dos casos sobre os apetites do bem público. Que assim também fosse nos assuntos civis!”. Mesmo enquanto

ocupava cargos públicos, Bacon nunca abandonou a vida intelectual. O filósofo acreditava ser necessário uma revolução implacável nos métodos de pesquisa e pensamento de seu tempo, bem como, uma revolução no sistema de ciência e de lógica. Para o autor do *Novum Organum* (que significa Novo Instrumento), o erro dos filósofos gregos foi ter dedicado muito tempo à teoria e tão pouco tempo à observação. Bacon comparava os teólogos e lógicos medievais a aranhas que teciam lindas teias de saber, admiráveis pela delicadeza do fio, mas sem conteúdo ou finalidade. A pesquisa científica de então estava prejudicada pela busca incessante das causas finais.

O único método que poderia ajudar o homem a dominar a natureza seria o método indutivo. O método indutivo parte de fatos específicos e observáveis para chegar a amplas generalizações. Somente através do estudo e da observação dos casos particulares pode-se chegar ao conhecimento de verdades mais gerais e, para isso, a experimentação é uma necessidade imprescindível. O grande mérito de Bacon está em ter percebido os obstáculos que surgiam no caminho do progresso da ciência. O pensador inglês denominou “ídolos” aqueles obstáculos que confundem a mente humana em seus esforços para atingir a verdade. Estes tais “ídolos” Bacon classificou-os em quatro categorias, a saber: ídolos da tribo, ídolos da caverna, ídolos do teatro e ídolos do mercado ou foro. Os ídolos da tribo são as limitações naturais das capacidades humanas. Os sentidos da visão e audição são restritos à categoria e ao ambiente, e as faculdades mentais não podem compreender o infinito. “Nosso pensamentos são retratos mais de nós mesmos do que de seus objetos”, explica Durant (1996, p.137). Os ídolos do mercado, ou do foro, são causados pelas dificuldades encontradas em atingir precisão e conhecimento exato, e são devidas às limitações de linguagem. Bacon acreditava que as palavras são usadas com frequência de modo que impedem o entendimento.

Os ídolos do teatro são as limitações especiais surgidas de dogmas da filosofia ou da religião, que o indivíduo aceita e o impedem de ver a verdade em outras teorias. Por fim há os ídolos da caverna que seriam erros peculiares a cada indivíduo e à sua forma de pensar. Acreditamos em coisas devido a nossas experiências pessoais limitadas. Ídolos da mente são, pois a representação epistemológica dos obstáculos enfrentados pelos homens daquele tempo diante da tarefa de alcançar o conhecimento científico almejado por Bacon. Expusemos neste segmento de nosso estudo um resumo sobre a vida do consagrado autor do *Novum Organum*. De modo semelhante, tratamos de descrever nosso entendimento sobre os chamados “ídolos da mente”, dada sua importância na obra do filósofo inglês.

O Método Dedutivo e o Método Baconiano

Pareceu-nos importante diferenciar os métodos dedutivo e indutivo. Quais suas particularidades? O que é indução e dedução? Qual o método utilizado por Bacon? Tentaremos nesta parte do presente trabalho expor algo a respeito do método de nosso filósofo, bem como sobre o método comumente em uso à sua época. Nesse período da história havia dois métodos utilizados para a

descoberta da verdade: dedutivo e indutivo ou baconiano. O primeiro método tem uma interpretação tradicional segundo a qual o fato particular deriva do universal. Trata-se de um raciocínio que vai do universal ao particular, estabelecendo princípios e determinando novos axiomas. Se alguém deduz algo, o faz a partir de um dado qualquer que poderá ser uma premissa, alguns pressupostos, um dogma ou verdades irretorquíveis. “Ao deduzir, esse alguém faz diversas afirmações, em seqüência, tomando por base o admitido, transformando, em cada fase, o que ficou afirmado, para, enfim, atingir o alvo desejado” (HEGENBERG, 1995, p.60). A dedução finda com a elaboração de um argumento plausível. O método dedutivo parte de premissas e termina em uma conclusão. Entre as premissas e a conclusão há um número de afirmações intermediárias, que são questionadas até que se assegure ou não a sua aceitabilidade. Aos poucos, e por meio das afirmações que vão sendo aceitas, chega-se a uma conclusão final. Eis o método dedutivo, tão criticado por Bacon. Assim como outros pensadores gregos, Aristóteles (2004, p.13) fez uso freqüente do método dedutivo. Vejamos esta sua passagem: “O que dizemos se tornará claro a quem examinar o assunto de acordo com o nosso método habitual. Da mesma forma que em outras matérias é necessário decompor o conjunto até chegar a seus elementos mais simples [...]”. O outro método (indutivo) constrói os axiomas partindo dos sentidos e do particular, ascendendo contínua e gradualmente a fim de alcançar, por fim os axiomas mais gerais. Com este método descobrem-se os particulares por meio da observação e não por autoridade ou por premissas determinadas; resolve-se o problema e determinam-se os princípios, pela indução.

Ozmon e Craver (2004, p.68) lecionam que “indução é a lógica de chegar-se a generalizações baseadas em observações sistemáticas de particularidades. A indução envolve coletar dados a respeito de particularidades, mas não é meramente uma catalogação ou enumeração de dados. Os dados devem ser analisados; onde contradições forem encontradas, algumas idéias devem ser descartadas. Além disso, os fatos devem ser processados ou interpretados ao mesmo tempo”. O novo método foi formulado no *Novum Organum*, obra publicada em 1620. No prefácio desta obra o autor (BACON, 1973, p.11) dispõe: “nosso método, contudo, é tão fácil de ser apresentado quanto difícil de se aplicar”. O objetivo buscado por Bacon era o poder sobre a natureza. O conhecimento da natureza era a fonte deste poder. A observação, a investigação e a experimentação seriam o único método para alcançar o poder e o domínio sobre a natureza. Para nosso filósofo o conhecimento representava o poder. Anteriormente ao pensamento de Bacon, prevaleciam comumente concepções e métodos teológicos. Os teólogos partiam de dogmas religiosos e pressupostos metafísicos, a partir destes deduziam conclusões. O pensador inglês contestou a afirmação medieval de que a verdade poderia ser elucidada através de pouca observação e muito raciocínio. “Os homens, até agora, pouco e muito superficialmente se têm dedicado à experiência, mas têm consagrado um tempo infinito a meditações e divagações engenhosas” (IBIDEN, p.79).

“O enfoque indutivo de Bacon, o qual pede que iniciemos com situações observáveis para depois raciocinar com afirmações e leis, contraria o enfoque

escolástico, pois exige a verificação de situações específicas antes que um julgamento seja feito” (IDEM, p. 67). Para muitos historiadores da filosofia, o pensador em estudo pode ser considerado o pai do método experimental. Os Iluministas, Diderot, Rousseau, Voltaire, entre outros, dedicaram a famosa *Enciclopédia* a Bacon em razão do que o filósofo representou para o universo do conhecimento científico.

Bacon e a Educação

Na condição de estudante de fundamentos da educação é-nos imprescindível salientar a contribuição do autor do *Novum Organum* para a educação. Sem dúvida Bacon revolucionou a forma do homem relacionar-se com seu mundo. “Pesquisas mais recentes demonstraram que para Bacon a “grande renovação” é uma obra de reforma do conjunto da sociedade, no qual a ciência, embora exerça uma função-chave, permanece integrada”, ensina-nos Krohn (2003, p.42). Bacon possuía parco conhecimento de questões ligadas à educação. Quase nada escreveu diretamente sobre o assunto, muito embora sua obra tenha caráter educativo de imenso valor. Bacon se opôs à tradição especulativa de sua época. Propôs que a natureza representasse o novo fundamento para a vida intelectual. Antes a teologia e a metafísica ocupavam o lugar das ciências físicas e naturais. Como dissemos há pouco, Bacon quase não se referiu diretamente à educação. Entretanto, vale salientar que parte de sua obra incompleta denominada *A Nova Atlântida* (1973), está dedicada à descrição de uma instituição educativa ideal, trata-se de um colégio ou centro de pesquisa denominado *Casa de Salomão ou Colégio dos Trabalhos dos Seis Dias*. “O fim da nossa instituição é o conhecimento das causas e dos segredos dos movimentos das coisas e a ampliação dos limites do império humano na realização de todas as coisas que forem possíveis” (BACON, 1973, p.268).

Na obra “*A Nova Atlântida*” Bacon antecipou muito do que as universidades atuais e seus pesquisadores vêm fazendo, e muito do que se encontra ainda como aspirações no campo científico. Para Bacon o estudo deveria ser dirigido para os fenômenos da natureza como o único meio de obter o equilíbrio entre a prática e o conhecimento. Caberia aos seus sucessores tornar essa nova e produtiva espécie de conhecimentos a matéria do trabalho escolar. O antigo caráter religioso ou metafísico da educação dos indivíduos passou a ser substituído por um caráter concreto até então desconhecido. A educação como ciência representava agora um meio em busca de um fim, qual seja, o domínio do homem sobre a natureza. O desejo de Bacon de promover uma reorganização do domínio do conhecimento humano, baseando-se não no antigo conhecimento escolástico, mas no novo conhecimento científico foi algo compartilhado por educadores, filósofos e estadistas de seu tempo. “À educação escolar caberia assegurar a disseminação deste novo conhecimento que, devidamente unificado, estaria ao alcance de todas as crianças”, leciona Monroe (1978, p.211).

Will Durant (1996, p.135) cita uma passagem de Bacon, em que o filósofo parece preocupar-se com o descaso para com a educação de seu tempo: “a erudição das mais antigas e melhores épocas sempre reclamou que os estados

se preocupavam demais com as leis e se omitiam demais no que se referia à educação”. Se os estudos do filósofo em discussão não têm a sua ênfase na educação de forma direta, não há que se negar a contribuição para a formação da consciência do homem. Desmistificar a realidade e propor à sociedade o domínio do mundo ao seu redor, eis o alicerce da ciência moderna, obra de Sir Francis Bacon.

Considerações Finais

Não foram de pequena importância no tempo de Bacon as invenções resultantes de descobertas acidentais, tais como a bússola, a pólvora, o telescópio e a imprensa. A pretensão de Bacon estava em substituir este acidentalismo por um plano preestabelecido. Seu objetivo foi alcançado. O pensador (1973, p.20) assim escreve no aforismo VII do *Novum Organum*: “mesmo os resultados até agora alcançados devem-se muito mais ao acaso e a tentativa que à ciência”. Na primeira parte do presente estudo acadêmico traçamos um breve esboço sobre a vida e a importância da obra de Bacon. Como vimos, o filósofo defendia a idéia de que o avanço dos conhecimentos, as mudanças sociais e políticas e o desenvolvimento das ciências e da filosofia propiciariam uma grande reforma do conhecimento humano, que seria também uma grande reforma na vida dos homens. Ainda na primeira parte deste estudo dissertamos sobre a teoria conhecida como a crítica dos ídolos, aliás, vale lembrar que a palavra “ídolo” vem do grego *eidolon* e significa imagem. De acordo com Bacon, existem quatro tipos de ídolos ou de imagens que formam opiniões cristalizadas e preconceitos, que impedem o conhecimento da verdade. A questão principal neste trabalho acadêmico é discutida posteriormente; digo principal por tratar-se de um estudo dirigido à disciplina de “Ciência e Método”. A questão à qual me refiro diz respeito à diferenciação entre os métodos dedutivo e indutivo ou baconiano, como preferem alguns. Não resta dúvida de que o método baconiano está superado em parte. Representou em uma dada época o alicerce necessário para o avanço da ciência. A ciência atual não se limita ao trabalho de experimentação, catalogação e indução, como fizera o filósofo inglês. Vale frisar que “o próprio Bacon previa a obsolescência de seu método; a prática da ciência iria descobrir melhores modos de investigação do que aqueles que podiam ser criados nos interlúdios da condução dos negócios públicos”, assegura Durant (1996, p.146).

Não se pode negar, todavia, a importância de Bacon na história da ciência. Seus trabalhos e sua paixão pelo conhecimento comprovado trouxeram avanços que repercutem até nossos dias. O desempenho do filósofo inglês no combate ao conhecimento especulativo muito representa. Ele influenciou todas as áreas do conhecimento. Seus estudos repercutiram também no estudo da psicologia, ao argumentar que todas as idéias são o produto da sensação e da reflexão. “Todo o desenvolvimento da sociedade moderna está presente na filosofia de Bacon. Cada controvérsia do presente pode ser estimulada e confundida pelos aforismos e fragmentos de seu pensamento”, adverte Krohn (2003, p.34).

Terminei este estudo com uma breve exposição relativa ao tema “Bacon e a educação”. No terceiro e último tópico discorro sobre a obra “Nova Atlântida”. Além de suas obras filosóficas, o autor estudado escreveu um trabalho filosófico-política denominado, como vimos, “Nova Atlântida”, no qual descreve uma sociedade ideal e perfeita, nascida do conhecimento verdadeiro e do desenvolvimento das técnicas. O estudo da história da ciência moderna e seus métodos não se fará completo, sem a compreensão da importância do pensamento de Francis Bacon.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*, São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- ARISTÓTELES. *Política*, 3^a ed.. Tradução Mário da Gama Cury. Brasília: EdUnB, 2004.
- BACON, Francis. *Novum Organum; Nova Atlântida*. In: Os Pensadores, São Paulo: Abril. Cultural, 1973.
- BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- BUENO, Francisco da Silveira. *Dicionário da língua portuguesa*, São Paulo: FTD, 1990.
- DURANT, Will. *A história da filosofia*, Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1996.
- EBY, Frederick. *História da educação moderna*, 2^a ed., Porto Alegre: Globo, 1976.
- FRANCA, Leonel. *Noções de história da filosofia*, 21^a.ed.. São Paulo: Agir, 1980.
- HEGENBERG, Leônidas. *Dicionário de lógica*, São Paulo: EPU, 1995.
- KROHN, W. *Francis Bacon: filosofia da pesquisa e do progresso*, In: KREIMENDAHL, Lothar (org.) *Filósofos do século XVII*, São Leopoldo: Unisinos, 2003.
- MONROE, Paul. *História da educação*, 13^a. São Paulo: Nacional, 1978.
- OZMON, Howard; CRAVER, Samuel. *Fundamentos filosóficos da educação*, 6^a ed. São Paulo: Artmed, 2004.
- POZO, Juan Ignacio. *Aprendizes e mestres*, São Paulo: Artmed, 2003.
- SÉGUIER, Jaime. *Dicionário Ilustrado*, Vol. III. Porto: Lello e Irmão, 1964.

O CONCEITO DE ESTADO NACIONAL CONTIDO NA OBRA DE MARSILIO DE PADUA*GUIMARAES, Márcia (UEM)*

No século XIII, quando a França venceu o exército do Sacro Império Romano Germânico, a Igreja se tornou a grande liderança política e social do Ocidente, como observa E. S. Paula:

Os Papas do século XIII não se enquadram na linha dos anteriores. São em quase a sua totalidade muito mais terrenos, têm os pés plantados na terra. Em vez de procurar ascender ao céu, procuravam trazer Deus para a terra, para dentro da Igreja, dando-lhe assim uma força e uma majestade incomparável.[...] Não mais se devia agir pelo heroísmo, mas sim pela obediência à Igreja, que cuidava da salvação de todas as criaturas e que condicionava todas as profissões e todas as vidas à obediência ao pontífice. Cabia à Igreja definir e punir os pecados cometidos pelos homens, por exemplo, na guerra injusta, assim como no comércio, quando o homem cobrava mais do que o justo preço, combatendo assim, de maneira frontal, a usura. Nestas condições, toda a vida, laica ou religiosa, estava colocada sob a proteção e o controle da Igreja (PAULA, 1966, p. 8).

Tal domínio, exercido em todas as esferas da sociedade medieval, encontrou maior ou menor resistência dependendo das forças políticas e econômicas presentes em cada uma das regiões da Europa Ocidental. Não foi por acaso ou coincidência que as regiões do Sacro Império Romano Germânico e o norte da Península Itálica foram as que mais violentamente enfrentaram as pretensões temporais da Igreja. Afinal, nelas estavam florescendo as novas relações sociais que marcariam os séculos seguintes: as alianças entre reis e burguesia.

As disputas entre os príncipes do Sacro Império pelo poder político, além de suas pretensões expansionistas na próspera região do norte da Itália, sempre foram motivos para fortes embates entre o Papado e o Império.

Nas Comunas da Península Itálica, também observamos algumas especificidades que foram determinantes para muitos dos desdobramentos culturais, políticos e econômicos que iriam transformar a Europa. Peter Burke, na introdução de sua obra *O Renascimento Italiano: Cultura e Sociedade na Itália*, afirma que

[...] seria difícil entender os desenvolvimentos culturais e sociais dos séculos XV e XVI sem nos referirmos às precondições e tradições [...] da Itália que, não era uma sociedade social, nem cultural, embora o conceito de *Itália* existisse. Era simplesmente uma expressão geográfica. [...] Sua geografia encorajava os italianos a dedicar ao comércio e à indústria mais atenção que seus vizinhos. A localização geográfica da Itália na Europa e o fácil acesso ao mar permitiram que seus comerciantes se transformassem em intermediários entre Oriente e Ocidente, uma vez que seu terreno, um quinto montanhoso e três quintos acidentado, desestimulava a agricultura (BURKE, 1999, p. 9).

Nestas repúblicas, realza e burguesia lutavam contra esta fragmentação, pois são justamente os estamentos sociais que mais profundamente sentiam a necessidade do fortalecimento do poder real.

A efervescência comercial que tomou conta do norte da península Itálica a partir do século XII expunha a fragilidade do sistema feudal vigente nos últimos séculos. O comércio não poderia conviver com a fragmentação política e econômica característica da medievalidade. Para prosperar, as cidades ali situadas pressupunham um único exército, uma única moeda, uma única lei. Tais condições só poderiam ser alcançadas com a criação de um Estado Nacional que as salvaguardassem.

A ingerência externa, tanto da Igreja quanto do Sacro Império Romano Germânico, é tratada por Marsílio de Pádua como sério entrave à consolidação deste poder forte e centralizado.

E esta idéia de Estado Nacional, preconizada por Dante em sua obra *Monarquia*, e defendida ao longo de séculos - de Pádua a Maquiavel -, só se tornará realidade, na formação de uma Itália unificada, 350 anos depois da morte de Maquiavel.

Atento às questões vitais para a sobrevivência social, política e econômica de seu “país” - em especial à importância de um Estado Nacional forte e livre da ingerência papal - Pádua propôs questões cruciais para a compreensão da sociedade, , antecipando-se aos desafios postos pela sociedade moderna.

Marsílio de Pádua, no século XIII, embora ainda impregnado pela escolástica, se propôs a questionar a ingerência papal nas questões políticas e econômicas das repúblicas italianas e, ainda, a defender um Estado centralizado nas mãos do monarca e desvinculado da Igreja.

Na introdução do Capítulo IV de *O Defensor da paz*, Pádua indica os pontos que irá detalhar na sua argumentação em defesa da separação dos poderes espiritual e temporal:

Textos bíblicos, preceitos, conselhos e exemplos de Cristo, e comentários feitos pelos santos e doutores reconhecidos como tal, a passagens evangélicas, mediante as quais se demonstra claramente que o Bispo de Roma, e qualquer outro bispo ou presbítero ou clérigo, sem exceção, por força das palavras da escritura, não pode reivindicar para si próprio, nem se atribuir o governo coercivo ou a jurisdição contenciosa, ainda muito menos o supremo governo sobre todos os fieis, clérigos ou leigos; e que, de acordo com o conselho e exemplo de Cristo, eles devem recusar tal tipo de governo, especialmente nas comunidades cristãs, na hipótese de o mesmo vir a ser-lhes oferecido ou outorgado por alguém que tenha autoridade para fazê-lo; e igualmente que, todos os bispos, e as demais pessoas atualmente designadas por clérigos, sem exceção, têm de estar subordinadas ao julgamento coercivo ou ao poder daquele que governa por meio da autoridade do legislador humano, máxime se ele for cristão.” (PÁDUA, 1997, p. 231).

Sem dúvida, a fundamentação argumentativa de Pádua sedimenta-se nos escritos sagrados, refletindo, como não poderia deixar de ser, a sociedade do seu tempo.

Contudo, este pensador demonstra, ao longo de sua obra, a forte influência da filosofia clássica. E foi com base no pensamento aristotélico que Pádua defendeu a implantação de um governo forte e centralizado nas mãos do monarca.

O futuro governante ideal deve possuir duas qualidades intrínsecas e relacionadas: a prudência e a virtude moral, especialmente a justiça. A prudência é necessária para guiar sua inteligência na ação de governar. Por isso, está escrito na *Política*, livro III, capítulo 2º: *'a prudência é a única virtude específica exigida para o governar bem, pois é imprescindível que tanto os súditos como os governantes possuam as demais virtudes.'* A outra qualidade, a virtude moral, acima de todas, a justiça, é o meio através do qual o sentimento do príncipe se mantém reto, de acordo com as palavras de Aristóteles, na *Ética*, livro IV, no Tratado sobre a justiça: *o príncipe é o guardião da justiça* (IDEM, p. 147).

Notamos, no texto destacado, a preocupação em relação à “virtude moral”, valor característico da Escolástica, filosofia esta também presente na produção deste patavino.

Além disso, Pádua defendeu também a criação de leis que auxiliassem na organização e no equilíbrio da sociedade e, para isso, mais uma vez recorreu a Aristóteles. Discorrendo sobre os diversos regimes políticos, assim se refere à importância das leis:

Qualquer um dos casos citados pode ser considerado como verdadeira monarquia real, na medida em que o soberano respeite a vontade consensual dos súditos e nela se apóie e sempre exerça o poder de acordo com as leis elaboradas para propiciar o bem comum a todos eles. Ao contrário, se o monarca não agir assim, estará se comportando como um tirano. É por esse motivo que se lê na *Política*, livro IV, capítulo 8º, o seguinte: eram as monarquias simultaneamente legítimas – porque a realeza aí tinha sido aceita voluntariamente - e tirânicas, enquanto o poder aí era exercido despoticamente e conforme seu arbítrio, quer dizer, do soberano (IDEM, p. 111).

Sua linha de pensamento abriu caminho para a discussão política que dominaria os séculos posteriores. Como observa Sousa:

A presença da teologia, politizada inclusive na obra política de Dante, evidencia claramente as dificuldades em que, naqueles anos, debatiam-se os pensadores políticos para formular uma teoria política absolutamente livre da teologia. Por isso, é um fato particularmente notável que, na *prima dictio* de seu *Defensor da Paz*, Marsílio tenha conseguido desprender-se dessa tradição teológica e tenha construído uma teoria sobre a *civitas*, suas causas, suas finalidades, apoiando-se exclusivamente na tradição filosófica e

na razão natural, sem recorrer em absoluto à Revelação (SOUSA, 1994, apud Pádua, 1997, p.29).

Nos dois séculos que separam Pádua de Maquiavel as repúblicas do norte da Península Itálica protagonizaram mudanças significativas no âmbito da cultura e das relações comerciais, influenciando sobremaneira toda a Europa ocidental.

REFERÊNCIAS

- BOBBIO, N. *Teoria geral da política*. Rio de Janeiro, Campus, 2000.
ELIAS, N. *A Sociedade de Corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
_____. *O Processo Civilizador Vol 1: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
GARIN, E. *Idade Média e Renascimento*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.
GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
GRAZIA, S. D. *Maquiavel no inferno*. São Paulo, Cia das Letras, 2000.
HUIZINGA, J.: *O Declínio da Idade Média*: São Paulo: Edusp, 1979.
MAQUIAVEL, N. *Opere*. Milano: Einaud, 1997.
PADUA, M. *O Defensor da paz*. Petrópolis: Vozes, 1997.
PAULA, E. S. A época de Dante (1265-1321). IN: *Revista de História*, ano XVII, nº 67. São Paulo, Universidade de São Paulo, 1966.
SKINNER, Q. *As Fundações do pensamento político moderno*. São Paulo, Cia das Letras, 1996.

A PESTE NEGRA E A FORMAÇÃO DOS ESPAÇOS URBANOS NA BAIXA IDADE MÉDIA

JABUR, Simone Sartori (UNIANDRADE)

JABUR, Andrea Sartori (DEC/UEM)

TOZATI, Loide (UEM)

Introdução

As populações urbanas na Europa passaram a se instalar no campo em decorrência das invasões que ocorriam nos centros urbanos, acentuados pela decadência do Império Romano. Para SCHENEIDER (s.d., p.170), o centro de gravidade da civilização urbana deslocava-se para a Ásia, mas somente por volta de 1100, as cidades começaram a aumentar notavelmente na Europa, e surgindo uma nova expansão urbana neste período.

Seu desenvolvimento na Baixa Idade Média era em grande parte consequência da mobilidade dos habitantes das zonas rurais que procuravam às cidades medievais em busca de proteção militar e de trabalho. A própria formação da cidade neste período está relacionada ao desenvolvimento econômico ao mesmo tempo em que a criação de um poderio militar se fazia presente. Segundo WEBER (s.d., p. 284) as cidades Ocidentais apresentavam este padrão:

Este desenvolvimento não se realizou em nenhum outro lugar como no Ocidente; isto se deve a duas causas. Uma delas é a diferença em matéria de *organização defensiva militar*. A cidade ocidental, em sua origem, é uma agrupação defensiva, a união daqueles que, *economicamente*, podem atuar como militares, procurando-se o armamento e a instrução necessária.

A formação defensiva das cidades medievais aparece, segundo o autor (s.d.,p.282) como um ato de confraternização o *coniuratio*, a união armada para mútua proteção, e, além disso, a usurpação do poder político. Cercando-se com muralha, uma tal povoação, esta aumentava sua força atrativa.

A Igreja, os castelos e os muros determinaram a fisionomia da antiga cidade. No século XII as cidades já se tornaram tão fortes que chegaram até, como direito oficial, confrontar-se com os senhores feudais. As Igrejas possuíam também um papel importante elas atraíam os homens e o mercado como explica WEBER (s.d., p.281):

Não basta nos atermos à extensão territorial para determinar se uma povoação qualquer pode ser considerada como cidade. Do ponto de vista econômico, dentro e fora do ocidente, a cidade é, em primeiro lugar, a *sede do comércio e da indústria* e necessita, sem interrupção, ser abastecida, de fora, com artigos de primeira necessidade.

Os centros urbanos da Idade Média, tanto no aspecto arquitetônico e como também geográfico, ambos, correspondiam a uma cultura gótica baseada em cidades pequenas, onde predominavam castelos e Igrejas. Como foi analisado, logo acima, a maioria das cidades medievais eram adaptadas a topografia local

e desenvolvidas em torno do castelo ou Igrejas, que representavam o centro do poder econômico e proteção para o homem medieval. O formato irregular, destas cidades, era resultado da aglomeração da população que se fixava no interior das mesmas.

No decorrer da Idade Média, na Europa Ocidental e Central, esta cultura gótica, baseada em cidades pequenas fez surgir imensas catedrais. É característico de uma cultura gótica o aparecimento de renovações artísticas devido à base religiosa cristã que se instaurou. Porém, não se ergueu nenhuma obra pública que não fossem igrejas ou castelos.

Para BENEVOLO (1972, p. 101), o aumento demográfico contínuo, até a peste de 1348, e o deslocamento da população dos campos para as cidades, concomitantemente com o desenvolvimento econômico, eram fatores essenciais para a maior variedade de tipos de edificações. Para uma sociedade ligada a Deus e ao cristianismo os temas eram quase que absolutamente religiosos. A procura de Deus resultava em quadros, estátuas ou ilustrações, as imagens representadas aparecem rígidas e sem perspectiva, pois para eles o objetivo da arte era aproximar-se na medida do possível à paz e à serenidade da felicidade suprema na futura vida junto a Deus.

A rigidez hierárquica das imagens medievais não se devia a que os artistas não sabiam desenhar, mas que respondiam a toda concepção do mundo que os fazia diminuir a importância aos elementos terrenos. Para COLIN (s.d., p.82): “A arquitetura gótica é uma expressão cultural de um novo sistema socioeconômico-político, caracterizado pelo crescente poder da Igreja e sua associação com os poderes seculares do feudalismo em decadência e do mercantilismo em ascensão”.

1. A Cidade Medieval

Devido à incerteza da situação política reinante, a formação das cidades como já foi comentado, estava atrelada a estreita relação com as construções de muros fortificados, em todo o seu perímetro e a centralização da economia neste perímetro. Logo, as cidades antes formadas em ruas e quadras de ângulos retos, definidas na Antiguidade, se transformavam, na Idade Média, em ruas em forma de labirintos, semelhantes às cidades do mundo islâmico, muitas vezes finalizadas em becos sem saídas.

Para MUMFORD (1989, p. 327) as cidades que ficaram dos tempos romanos geralmente conservaram seu sistema retangular da abertura de quarteirões, no centro original, modificado pela construção de uma cidadela ou mosteiro, que podia alterar a divisão uniforme dos lotes. As cidades que cresciam em fases lentas, a partir de uma aldeia ou grupos de aldeias, sob a proteção de um mosteiro ou castelo, conformavam-se mais perto à topografia, mudando lentamente de geração para geração e preservando na sua planta os caracteres que eram produtos do acidente histórico mais que da escolha consciente.

A intenção dos construtores das cidades medievais não era apenas obter uma formação irregular, pois, várias cidades apresentam tipos diferentes de planos básicos como circulares, lineares e ortogonais. Geralmente, estas cidades, eram adaptadas a topografia local e desenvolvidas em torno do castelo feudal. O processo social ao qual a classe de servos estava submetida, o fato de estarem amontoados nas ruas internas e a diferente estrutura de organização inicial de cada núcleo (Castelo e Igreja), foram as principais causas das transformações da cidade irregular medieval.

MUNFORD (1989, p. 328) considera, que na verdade, existe uma razão para julgar as plantas das cidades medievais como, em geral, mais informais que regulares. Isso ocorria porque freqüentemente se utilizavam áreas rochosas, pois estas apresentavam vantagens decisivas para a defesa. Como as ruas não eram adaptadas para o tráfego de rodas e nem para canalizações de água e esgoto, era mais econômico seguir os contornos da natureza que tentar traçar uma grade sobre eles.

LIEBMANN (1979, p. 124), descreve as vantagens das cidades na Antiguidade em relação às medievais:

Melhor planejadas do que as cidades da Idade Média, as ruas das cidades da Antiguidade eram construídas regularmente em ângulo reto. Essa disposição das ruas das cidades já se encontravam na Mesopotâmia (por exemplo em Kijundshik). Coube a Hipódamo adotar semelhante traçado de Mileto, no século 5^o a.C. Assim dispostas, as ruas ofereciam a possibilidade de poderem ser refrescadas por ventos frios procedentes de certas direções, evitando-se, dessa maneira, a formação de bolsões de ar malcheirosos, típicos fenômenos de ruas sinuosas. Os romanos reconheceram logo as vantagens higiênicas das cidades construídas segundo o modelo de Hipódamo, tanto que herdaram dos gregos essa maneira de planejar cidades. As ruas em ângulo reto tinha a vantagem de afastar das casas, em virtude da movimentação dos ventos, o mosquito da malária.

A população que emigrava do interior para as cidades medievais em busca de trabalho, transportava consigo os animais domésticos que costumava manter na zona rural. Além disso, havia um maior acúmulo de detritos nas ruas, pois não se podia diferenciar a vida urbana da vida rural devido a semelhança entre as casas urbanas construídas e as casas existentes nos povoados rurais. A criação de animais, principalmente de porcos e gado (princípio econômico das classes mais baixas, como os servos), resultava quase sempre no lançamento de todos os dejetos diretamente nas ruas. Segundo SCHNEIDER (s.d., p. 161) nas cidades:

...ouvem-se grunhir os porcos, quando chove deita-se palha nas ruas transformadas em lodaçal sem fundo, nas poças d'água em frente ao Conselho Municipal nadam patos, "e quando a cidade uma vez se enfeita para uma visita imperial ou uma grande feira, ela não só manda tirar os enforcados das forcas mas o estrume das ruas e praças.

Segundo LIEBMANN (1979, p. 139) as sujeiras nas ruas das cidades medievais assumiram tamanha proporção que, em determinados dias, a

imundície chegava a alcançar até os tornozelos dos homens passantes. É por isso que em algumas cidades, um par de pernas de pau era um instrumento necessário a cada cidadão, utilizado principalmente nos meses chuvosos da primavera européia.

2. A Casa Medieval

Durante todo o período conhecido como Baixa Idade Média, entre os séculos XI e XV, as condições de vida dos camponeses europeus foram mais ou menos as mesmas, independentemente do local em que vivessem. Pode-se dizer o mesmo em relação à população urbana e até quanto aos nobres e senhores feudais. Basicamente, a habitação medieval européia consistia em um único grande recinto, sem divisões internas. Tal configuração estava presente tanto na casa rural (feita de madeira e adobe) quanto no castelo do senhor feudal.

Para GUSMÃO Jr. (2001) os animais como o gado e os porcos conviviam nos mesmos recintos, as casas não possuíam divisões internas e geralmente havia uma única janela, quase sempre fechada para manter o calor, dificultando a ventilação. O piso era de terra batida, às vezes forrado com palha ou junco. O aquecimento era proporcionado por uma fogueira, quase sempre acesa no centro do ambiente, o buraco no teto, propiciava com que a fumaça saísse do ambiente, porém permitia a entrada da chuva, o que costumava apodrecer a palha do piso.

Os materiais para a construção eram obtidos no próprio local e variavam conforme a região. Algumas casas eram construídas de barro e madeira, outra de tijolos, e no telhado variavam de palha (que constituíam perigo de incêndio) ou com telhas. Em MUNFORD (1989, p. 308) as casas antigas tinham aberturas pequenas para as janelas, com folhas para proteger do mau tempo, depois mais tarde, janelas permanentes de pano encerado, papel e com o tempo vidro.

O vidro (devido ao preço) era utilizado apenas em edifícios públicos, passa a ser usado nas janelas residenciais, no século XV, como parte superior da janela. A lareira aberta no meio da habitação, contudo para MUNFORD (1989, p. 209) elas possuíam uma eficiência dificilmente comparada aos dispositivos usado numa tenda indígena, contudo cederam lugar a lareira de chaminé. Este melhoramento deve-se ao fato de surgirem invenções para defesa contra o fogo, pois a princípio, carecendo de materiais adequados, os burgueses mais pobres eram tentados a experimentar chaminés de madeira.

Os pobres tinham, quando muito, camas simples (quando havia colchões de penas), que eram geralmente fechadas com cortinas, para proporcionar um pouco de privacidade. Eram mais largas que compridas, pois se compartilhava de duas pessoas a uma família inteira. Portanto nestes ambientes, quando um membro da família adoecia era praticamente impossível evitar o contágio.

A residência urbana seguia praticamente os mesmos padrões. Na maior parte das casas havia um quarto comum onde todos dormiam. Uma cama servia pelo menos para duas pessoas, mas não raro para cinco ou seis. A única diferença era a presença ocasional de mais piso, entre dois a três andares, geralmente em fileiras contínuas pelas quadras, sendo mais comum na casa do artesão, que usava o térreo como oficina e loja. A existência do segundo piso geralmente implicava na melhoria de algumas estruturas, tais como um piso aperfeiçoado e a construção de lareiras ou saídas laterais para a fumaça. Qualquer que fosse a planta baixa, seus habitantes trabalhavam juntos o dia inteiro na oficina e faziam as refeições em torno da mesa da sala/cozinha. À noite, era comum que dormissem todos no mesmo aposento, convertido em dormitório.

Uma estrutura arquitetônica bastante conhecida deste período é o castelo. No início, os castelos eram bastante simples, eram construídos geralmente no alto das colinas para dominar toda a região circundante e dificultar os possíveis ataques de inimigos. Como os castelos eram verdadeiras fortalezas destinadas a defender a região circunvizinha e acolher os camponeses em caso de perigo, é natural que se sacrificassem o conforto para então buscar uma maior segurança.

Os castelos tornavam-se extremamente insalubres, devido a largas paredes de pedra que conservavam uma constante umidade, que determinavam uma atmosfera sufocante no verão e um frio penetrante no inverno. As janelas, pequenas e escassas, faziam com que a luz e o ar chegassem dificilmente até o interior das habitações.

Segundo GUSMÃO Jr. (2001) os castelos medievais seguiam a mesma configuração da casa camponesa, pelo menos até o final do século XIII. Com a construção de castelos, principalmente na Inglaterra, por Eduardo I no País de Gales, ocorreu uma mudança do espaço interior. Foi o talento e a criatividade de homens como Mestre James de Saint Georges, o arquiteto saboiano, que começou a mudar o conceito da habitação medieval, através da introdução de melhorias como o uso de divisões internas permanentes, a construção de latrinas, e principalmente a colocação de lareiras em todos os ambientes das áreas habitacionais, o que ajudava a reduzir a umidade e aumentava a salubridade dos mesmos.

Para MUMFORD (1989, p. 309) a planta baixa da casa medieval, variava conforme a região e o século, apesar de um prédio de múltiplos andares, possuíam apenas um quarto para a família inteira, ainda comum entre os pobres, até mesmo no campo, onde não tinham escassez de espaço. Tanto na cidade como no campo, a falta de espaço nascia da pobreza.

3. A Saúde

Sendo uma sociedade baseada na religião cristã e no desprezo ao corpo humano, isso por si só, explica a falta de interesse pela saúde, e por um suprimento central de água. A água utilizada pela população provinha de poços

artesianos, que na sua maioria das vezes não atendiam as exigências sanitárias, pois se localizam próximos aos montes de esterco ou de fossas sépticas, desse modo, as doenças infecciosas eram facilmente transmitidas pela água.

Para MUNFORD (1989, p. 316) o aparecimento das casas de múltiplos andares, muitas vezes com quatro ou cinco pavimentos desencorajava o uso das facilidades exteriores, a própria distância entre os pavimentos superiores e o térreo tentava as pessoas a serem descuidadas, ao esvaziar seus vasos noturnos ou evacuar entre tábuas colocadas entre os vãos das casas, nas ruas. Para exemplificar tem-se um conto da obra do florentino Giovanni Boccaccio (1313-1375) que apresenta cem histórias na sua obra intitulada “Il Decameron” como sendo contadas por dez jovens que para fugir da peste na cidade de Florença se instalam no campo. BOCCACCIO (1971, p. 85) explica o processo acima:

Havia um estreito espaço, como os que com freqüência são encontrados entre duas casas. Sobre duas pequenas traves, que iam de uma casa a outra, estavam algumas tábuas pregadas; e nelas ficava o lugar de a gente sentar-se. A tábua em que Andreuccio caiu era uma dessas duas....e ficou todo emporcalhado com a sujeira que enchia o lugar.

Na péssima qualidade que se encontravam as ruas das cidades, (o esgoto doméstico era simplesmente atirado pelas janelas) e principalmente as residências propiciou as condições de proliferação de ratos, tornando uma verdadeira praga. As pulgas dos ratos foram os agentes transmissores de peste negra, sendo a mais freqüente epidemia deste período histórico. Para SCHNEIDER (s.d., p. 173), um exemplo típico é a cidade de Florença um centro de comercial na Itália: “Em Florença comprimiam-se no espaço mínimo horrores, brigas, e a perfeição da arte, como outrora em Atenas, e desde então nunca mais”.

A terrível epidemia de peste que segundo o autor (s.d., p.173), em 1332, partindo do vale do Ganges, alcançou Bizâncio em 1347 e desencadeou-se em 1348 sobre a Itália, Espanha, França e Inglaterra, e de 1349 a 1350 sobre a Alemanha e a zona do mar Báltico. Muitos acreditavam que chegara o fim do mundo e de Florença, principalmente o escritor Boccaccio. O autor introduz as novelas com uma descrição da peste:

Afirmo, portanto, que tínhamos atingido já o ano bem farto da Encarnação do Filho de Deus, de 1348, quando, na mui excelsa cidade de Florença cuja beleza supera a de qualquer outra da Itália, sobreveio a mortífera pestilência. Por iniciativa dos corpos superiores, ou em razão de nossas iniquidades, a peste, atirada sobre os homens por justa cólera divina e para nossa exemplificação, tivera início nas regiões orientais, há alguns anos. Tal praga ceifara, naquelas plagas, uma enorme quantidade de pessoas vivas. Incansável, fora de um lugar para outro; e estendera-se de forma miserável, para o ocidente. BOCCACCIO (1971, p. 13)

BOCCACCIO (1971 p.14) chega até descrever os efeitos da doença nos homens contagiados, diz ele:

A peste em Florença, não teve o mesmo comportamento que no Oriente. Neste, quando o sangue saía pelo nariz, fosse de quem fosse, era sinal evidente de morte inevitável. Em Florença, apareciam no começo, tanto em homens como nas mulheres, ou na virilha ou na axila, algumas inchações. Algumas desta cresciam como maçãs; outras, como um ovo; cresciam umas mais, outras menos; chamava-as o populacho de bubões. Dessas duas referidas partes do corpo logo tal tumor mortal passava a repontar e a surgir por toda parte. Em seguida, o aspecto da doença começou a alterar-se; começou a colocar manchas de cor negra ou lívidas nos enfermos. Tais manchas estavam nos braços, nas coxas e em outros lugares do corpo. Em algumas pessoas, as manchas apareciam grandes e esparsas; em outras, eram pequenas e abundantes. E do mesmo modo como, a princípio, o bubão fora e ainda era indício inevitável de morte futura, também as manchas passaram a ser mortais, depois, para os que as tinham instaladas.

Em 1347, a peste, de origem asiática, alastrou-se por toda Europa, iniciando-se pelo sudeste do continente, a doença ao contrário da fome, atingia todos os grupos e classes sociais, e seu impacto psicológico foi profundo. Até o princípio do século XVIII dificilmente uma década se passava sem a ocorrência de um novo surto.

Com os surtos epidêmicos cada vez mais freqüentes, instalou-se a convicção de que a água, por efeito da pressão e, sobretudo do calor, abria os poros e tornava o corpo receptivo à entrada de todos os males. Como a ciência e medicina ainda não podiam explicar a origem das doenças, muitos pensavam que a água facilitava o contágio. Desde o século XV que os médicos condenavam a utilização dos balneários públicos e das estufas, defendendo a teoria que depois do banho, os poros abrem-se e assim o vapor empestado (infetado pela peste) poderia entrar no corpo e provocar a morte subitamente. Para BOCCACCIO (1971, p.14), não havia cura para a peste:

Nem conselho de médico, nem virtude de mezinha alguma parecia trazer cura ou proveito para o tratamento de tais doenças. Ao contrário. Fosse porque a natureza da enfermidade não aceitava nada disso, fosse que a ignorância dos curandeiros não lhes indicasse de que ponto partir e, por isso mesmo, não se dava remédio adequado. Tornara-se enorme a quantidade de curandeiros e cientistas. Contavam-se entre eles homens e mulheres que nunca haviam recebido uma lição de medicina.

Na Idade média, um dos aspectos mais fundamentais da higiene, o banho, era considerado prejudicial se tomado em excesso, e banhar-se em excesso geralmente significava fazê-lo mais de duas a três vezes por ano. As roupas também eram lavadas raramente, devido à raridade e do alto custo do sabão, e viviam infestadas de pulgas, percevejos, piolhos e traças. Caçar piolhos tornou-se uma atividade regular das famílias e era tão comum, que logo surgiram verdadeiras profissionais do ramo: as espiolhadeiras. Eram mulheres com as mãos muito ágeis, que fizeram da "caça aos piolhos" uma profissão. Quem

podia pagar ficava refestelado em sua cadeira, tomando sol e batendo papo, enquanto a espiolhadeira retirava os piolhos dos clientes.

As casas eram ninhos de ratos, que disputavam com os animais de criação os restos de comida. Segundo GUSMÃO Jr. (2001) os recém nascidos são quem corriam os maiores riscos, pois as mulheres costumavam a forrar as camas com lençóis sujos e velhos ao dar a luz, entre um quarto e um terço das crianças morriam antes de completar um ano e muitas outras antes dos dez anos, em cada dois nascimentos bem sucedidos podia resultar um único adulto saudável. A miséria da população urbana também era fonte de preocupação para BOCCACCIO (1971, p.17), segundo ele:

O tratamento dado às pessoas mais pobres, e à maioria da classe média, era ainda de maior miséria. Em sua maioria, tal gente era retida nas próprias casas, ou por esperança, ou por pobreza. Ficando, deste modo, nas proximidades dos doentes e dos mortos, os que sobreviviam ficavam doentes aos milhares por dia; não eram medicados, nem recebiam ajuda de espécie alguma, morriam todos quase sem redenção. Muitos eram os que findavam seus dias na rua, de dia ou de noite. Inúmeros outros, mesmo morrendo em suas residências, levavam os seus vizinhos a não se manifestarem, mais por causa do mau cheiro dos próprios corpos em decomposição, do que por outro motivo. De pessoas assim e de outras, que faleciam em toda parte, as casas estavam cheias.

Não conseguindo ainda uma maneira de curar a enfermidade, um médico francês chamado Guy de Chauliac (SCHNEIDER s.d., p.175), resolveu isolar os enfermos e impediu a entrada nas cidades de quem não fosse conhecido. Quarenta dias, era o tempo determinado de espera, para que qualquer embarcação ou pessoas deveria cumprir, antes de poder entrar nas cidades, inaugurando a famosa quarentena até hoje utilizada.

Considerações Finais

Por seu próprio valor, a religião assumia um papel preponderante ou, então, como um acontecimento cotidiano na vida da Europa Feudal, este fator se refletia através da arquitetura gótica das catedrais européias e principalmente, também, na formação das suas cidades. Portanto, ao analisarmos as relações sociais dos homens da Idade Média e sua consciência, poderemos então compreender que não há razão para criticar a situação precária das cidades e dos homens entre os séculos VIII e XIII. A riqueza, a ambição, o luxo, os prazeres terrenos em geral, não tinham, então, grande valor intrínseco, mas pelo contrário, serviam apenas para conduzir o homem à perdição eterna. A própria formação dos complexos urbanos representa uma crise do sistema feudal, ao mesmo tempo o fortalecimento do comércio mercantil.

A pobreza, a falta de comodidade e de saúde, que existiam na Europa neste período, era para os homens de então, fatores de menor importância, sendo que a pandemia da peste negra, resultado desta carência, foi interpretada pelos homens medievais como provação e expiação dos pecados, necessários para a salvação da alma. Uma das maiores representações da mentalidade e

da vida do homem medieval, além da literatura, é a obras dos pintores como Peter Brugel, O Velho e Hieronymos Bosch. Sendo assim, também se faz possível, através destas obras, compreender a vida cotidiana como os prazeres, medos e os sofrimentos humanos que marcaram a vida do homem medieval.

REFERÊNCIAS

- BENEVOLO, Leonardo. *Introdução à Arquitetura*. São Paulo: Editora Mestr Jouy, 1972.
- BOCCACCIO, Giovanni. *Decamerão*. São Paulo: Abril Cultural, 1971.
- COLIN, Silvio. *Introdução à Arquitetura*. São Paulo: Editora UEPÊ, s. d.
- GUSMÃO Jr., Amiraldo M. *A experiência do apocalipse: a pandemia da peste negra no século XIV*. Disponível em <[http:// www. Geocities.com/aldushp/história](http://www.Geocities.com/aldushp/história)>. Acesso em 23 de abril de 2001.
- LIEBMANN, Hans. *Terra, um planeta inabitável?* Rio de Janeiro: Piper, 1979.
- MUMFORD, Lewis. *A cidade na história: suas origens, desenvolvimento e perspectivas*. 2^o ed. São Paulo: Martins Fontes / Editora Universidade de Brasília, 1985.
- SCHNEIDER, Woff. *História das Cidades*. 3^o ed. São Paulo: Boa Leitura, s. d.
- WEBER, Max. *História Geral da Economia*. São Paulo: Editora Mestre Jou, s. d.

CÍCERO E CÉSAR: O CONFRONTO DE DUAS LIBERDADES

LIMA, Priscila Rubiana de (PIC/UEM)

VENTURINI, Renata Lopes Biazotto (PGH/DHI/UEM)

Podem existir duas liberdades? Se existem, elas podem conviver simultaneamente no mesmo espaço? Estes são os questionamentos que pretendemos discutir nesta comunicação, tendo em vista a sociedade romana do século I a.C. no período de transição da República para o Império.

Utilizaremos como evidência de nossos estudos a obra intitulada “Dos Deveres” de Marco Túlio Cícero (106 e 43 a.C.), visto que sua produção literária é abundante e dotada de discursos políticos, obras filosóficas e escritos morais que permitem ao estudioso uma visão interessante a respeito de seu contexto. O mais cativante desta fonte é que Cícero travou lutas para salvar o poder particular dos homens públicos, ou seja, ele procurava garantir a *libertas* que para ele era o maior de todos os bens. (BLOCH, 1964, p.144-146).

Este estudo primeiramente exige uma compreensão do termo *liberdade*, que por si só é um termo bastante complexo podendo ser interpretado de diversas maneiras, variando de acordo com o contexto e com os condicionamentos de um determinado homem ou sociedade. É importante verificar que a idéia de liberdade possui um poder muito grande, capaz de envolver muitos homens que mesmo sem compreender o seu significado, são manipulados em seu nome, na busca constante de possuir autonomia sobre algo ou alguém.

Mas especificamente para a sociedade romana, a idéia de liberdade no período republicano, representava a efetiva participação dos cidadãos nas decisões do Estado. Ela simbolizava uma “entidade de direito”, pois implicava em direitos privados do cidadão, e figurava como um símbolo de identificação nacional, que deveria gerenciar o exercício da vida pública. (PEREIRA, 1989, p.370-373).

Verifica-se que desde o período de transferência política da Realeza para a República, Roma já possuía uma organização política que assegurava aos cidadãos plebeus e patrícios a participação política através da votação das assembleias e o exercício das magistraturas, garantindo a estes a *Libertas* e a cidadania, mesmo que de forma desigual. (GRIMAL, 1990). A existência da liberdade republicana na vida política de Roma justifica o funcionamento de instituições políticas como o Senado, que neste contexto possuía o *imperium*, ou seja, o poder supremo sobre todas as coisas. Este poder foi confiado aos magistrados, primeiro aos pretores e depois aos cônsules, tendo a intenção de limitar o poder nas mãos de um único homem ou facção política que ferisse ou ameaçasse a *libertas*. (GRIMAL, 1990, p.28-29). Além desta virtude os romanos confiaram aos magistrados a virtude intitulada *auctoritas*, constituindo o poder de fato e também a idéia de que o Senado e a sua forma administrativa, adquiriram o respaldo do povo para os representar de forma legítima. (PEREIRA, 1989, p.153-157).

O modelo político administrativo adotado durante a República Romana, proporcionou a Roma um crescimento tanto territorial quanto econômico, principalmente após a Segunda Guerra Púnica. Esta guerra consolidou a aristocracia como grupo dirigente, aumentando o prestígio do Senado, que foi responsável por dirigir as guerras vitoriosas, com seu poder de legislar e agir. (CORASSIN, 2001:38).

Neste período de crise do final da república romana, houve uma instabilidade política e social de natureza múltipla, onde muitos foram os fatores que contribuíram para esta conjuntura de desestruturação. Entre estes fatores, quatro conflitos foram os de maior impacto. Primeiramente, podemos observar as lutas de escravos rurais contra seus senhores, a resistência dos habitantes das províncias contra o domínio romano, bem como a luta dos itálicos contra Roma, e a formação de facções políticas entre os cidadãos romanos, cujos interesses divergiam entre os *populares*¹⁰³ e os *optimates*¹⁰⁴. Estes conflitos tiveram em comum, o fato de serem todos de natureza política e estarem relacionados com a questão do exercício do poder político do Estado. (ALFÖLDY, 1989:82).

No entanto, o Senado depois de todo este prestígio e credibilidade adquiridos nos primeiros séculos da República, deixou que as virtudes pessoais e sociais se dissolvessem com o crescimento da ambição de dinheiro e de poder, o que foi em certa medida, a raiz da defragmentação política deste período, (CORASSIN, 2001:25) ferindo intimamente o conceito de *libertas* e transferindo o poder dos conceitos de *imperium* e *auctoritas* do Senado para os generais militares, pois ambas passaram a não encontrar legitimidade no modelo político administrativo da República. Visto que o Senado através da formulação de leis não conseguiu resolver as instabilidades e conflitos internos e externos, deram abertura para que outras formas de liderança, como a dos generais militares, conquistassem credibilidade em seu lugar. Pierre Grimal (1990, p.20), destaca que se o Senado não estivesse corrompido com a formulação que beneficiassem a todos os cidadãos, e não só a eles mesmos, talvez o problema pudesse ter sido resolvido pelas leis propostas por um cônsul, e não por meios dos atos grotescos de violência como os que temos conhecimento.

Destacaremos neste texto o conflito entre os *populares* e os *optimates*, pois César e Cícero são representantes dessas facções políticas que lutaram entre si pelo exercício do poder político, tendo origem nas divergências ocorridas no interior da aristocracia senatorial e na nova ordem eqüestre, bem como obteve adesão das massas populares concentradas em Roma. (ALFÖLDY, 1989, p.98-99).

Neste cenário instável, os heróis das guerras invariavelmente voltavam à Itália para se tornar chefes de uma ou outra das grandes facções políticas. César,

¹⁰³ *Populares*: Facção política do próprio corpo cívico romano, que defendia reformas radicais, de divisão de terras como a dos irmãos Gracos. (CORASSIN, 2001, p.58).

¹⁰⁴ *Optimates*: Facção política, de oposição aos *Populares*, formada por homens conservadores que defendiam os privilégios da oligarquia. (Ibid).

por exemplo, assumiu quase todos os títulos de magistratura que pudessem aumentar o seu poder. Foi cônsul, tribuno, censor e sumo pontífice. Pierre Grimal ressalta que César estava acima da lei, suprimindo a liberdade dos demais membros do Estado, o autor explicita esta idéia ao transcrever que:

(...)Não se pode portanto negar que a liberdade – se entendida por essa palavra a efetiva participação dos cidadãos, sob a forma que for, nas decisões maiores – tenha sido por ele confiscada. Então, uma vez mais, e como por uma inelutável fatalidade, eis que em nome da liberdade era instaurada uma tirania. Um homem tornava-se a ‘lei viva’ (...) (GRIMAL, 1990, p.19).

César percebe que naquele momento a Itália acompanharia um homem ou partido que lhe exaltassem ainda mais o orgulho e a cupidez. Procurou ascender ao poder melhorando economicamente a vida do povo, fazendo com que as guerras se revertissem em riquezas e crédito aos endividados. Fomentou também a multiplicação de oportunidades de lucros para fornecedores militares, mercadores, soldados e oficiais. Estas estratégias foram boas econômica e socialmente falando, porém César neutralizou a participação da autoridade do Senado e das Assembléias do povo (FERRERO, 1963, p.44-45).

Julio César participou de um grupo partidário, o primeiro Triunvirato, que possuía poderes maiores que o do povo. Conseguiu que lhe fosse atribuído, desde 1º de março de 59, um lucrativo proconsulado. Porém tudo isso se fazia sob a aparência de satisfazer a vontade do povo, recebendo inclusive o título de “ditador perpétuo”, que privava indefinidamente a classe dirigente romana de seu tradicional acesso às altas honras, lucros e liberdade. As atitudes de César como um ditador roubava-lhes o direito de serem governados de acordo com as leis da República (GRANT, 1973, p.38).

César por sua atitude foi assassinado por Bruto, Cássio e seus amigos, que o faziam por que queriam entregar a Roma a “Liberdade”, no entanto Pierre Grimal (1990, p.17) questiona se César também não reclamava a “Liberdade”, e governava em nome dela. Mas enfim por qual “Liberdade” César lutou?

Na visão de Grimal (1990, p.18) César conseguiu apoio das legiões de soldados para se opor ao Senado, pois este queria eliminar o poder de veto dos tribunos, que era o último vínculo de participação ativa do povo sendo, portanto uma instituição que lhe garantia a liberdade política.

Dentro desta perspectiva César é visto como o homem capaz de devolver ao povo romano a Liberdade suprimida por uma facção – o senado. É por meio da guerra civil que César toma o poder pela força, o que para Cícero é apenas um pretexto para encobrir suas verdadeiras intenções. Com o exercício da soberania de fato, César recusa-se a restituir ao “povo” a direção do Estado. Eis que em nome da liberdade de César, foi instaurada uma monarquia ilegítima, pois um único homem tornava-se “a lei viva”. Começando a guerra

civil, César combatia com a liberdade e também contra ela (GRIMAL, 1990, p.18-20).

A República Romana repousava sobre o equilíbrio de três órgãos políticos que se controlavam mutuamente: os magistrados, o Senado e os comícios, ou assembleias do povo. Várias precauções foram tomadas pelos legisladores para evitar a instauração de um poder pessoal. Os comícios elegiam a cada ano os magistrados que governavam sob a tutela dos senadores. Num sistema aparentemente democrático em que teoricamente, todo cidadão tinha os mesmos direitos, mas na verdade somente os ricos participavam do poder. Tratava-se, portanto de um estado-misto, aristocrático e com uma limitada participação popular (FUNARI, 1999, p.21-23).

A constante luta pelo comando de Roma, as conspirações, os assassinatos e a má conduta dos homens políticos, colaboraram para a decadência da República. Cícero, temendo o fim da República e a tomada do poder nas mãos de um só homem, indica na obra (*De Officiis*) uma análise do caráter das idéias políticas que deveriam prevalecer na participação política dos cidadãos, fundamentada na honestidade e na utilidade do bem comum.

Marco Túlio Cícero foi considerado um dos maiores oradores do final da República e em seus discursos verificamos sua preocupação com a segurança e a estabilidade da República, que estava profundamente abalada com os efeitos das Guerras Púnicas e pela decadência moral de seus governantes, que estavam usufruindo os bens públicos e usando das leis para garantir privilégios privados. (CLARKE, 1968:204). Por isso Cícero adverte o seguinte aos magistrados da República:

Portanto, os que estiverem encarregados dos assuntos públicos observem dois preceitos de Platão. Manda o primeiro que protejam o interesse dos cidadãos de modo tal que, façam o que façam, sempre levem em conta esse interesse, esquecidos do seu próprio. Pelo segundo ocupem-se com todo o corpo da República e nunca, ao proteger uma parte esqueçam as outras. Como na tutela, a República deve ser gerida tendo em mira a utilidade dos administradores. Já os que deliberam para uma parcela dos cidadãos e negligenciam outra introduzem na cidade algo muito pernicioso, a sedição e a discórdia. Sucede então que alguns pareçam simpáticos ao povo, outros aos patrícios, pouquíssimos a todos (CÍCERO, livro I, cap.XXV.85, p.41).

A preocupação de Cícero com o exercício da vida pública era a de garantir a liberdade. Notando-se também os dois tipos de política realizada em Roma pelos *populares* e pelos *optimates*. A dos populares era exercida por indivíduos como César que se diziam representantes dos interesses do povo, em oposição ao Senado e às ordens superiores, eles exaltavam a soberania das assembleias populares e a importância do tribunato da plebe, requerendo reformas sociais e econômicas em benefício dos pobres. Enquanto os *optimates* favoreciam os interesses dos *optimi*, e defendiam a autoridade do Senado. Condenando a distribuição da riqueza e da propriedade.

Cícero gostava de julgar-se um promotor da harmonia entre as três ordens, mas sua simpatia pelo Senado e sua defesa da propriedade privada rotulam-no como *optimatus*, embora moderado. E neste contexto onde Roma estava cercada por diversas forças de dissociação política Cícero entende que a única forma de garantir a segurança e a estabilidade do Estado Romano era através da *Concórdia Ordinum*¹⁰⁵. Onde se firmava uma aliança entre Senado e Equestres, como maneira de alcançar a paz, fazendo prevalecer o bem comum sobre as ambições dos chefes políticos tendo em Cícero o grande defensor deste ideal (PEREIRA, 1989, p. 368-369).

Neste sentido a República defendida por Cícero foi aquela que fez dos romanos um povo consciente do coletivo, que vivia muito mais para a coisa pública do que para a propriedade privada, criando um tipo diferente de homem – o cidadão.

É este confronto ideológico que esta comunicação tem como objetivo demonstrar, pois é a partir deles que a liberdade ganha características distintas para cada grupo. Em César vemos que este considera o Senado uma facção política que por garantir o privilégio de uma oligarquia suprime a liberdade do povo. Enquanto Cícero acredita que só por meio do exercício das leis é que se pode garantir a liberdade individual, e que o poder centralizado nas mãos de um único homem não permite a expressão da liberdade dos outros.

Por isso no interior da cidade, a liberdade defendida por Cícero está apoiada na garantia e supremacia das leis. Portanto, na visão de Cícero a liberdade é o que garante autonomia política ao cidadão, bem como o insere nas decisões do Estado.

Nos fins da República as ameaças contra a liberdade vinham não mais de um general vitorioso mais também dos verdadeiros combates civis. Neste contexto, Cícero afirma que a liberdade esta ameaçada pela violência, pelas leis que se calam diante das armas.

Grimal coloca que esta era a tese sustentada por Cícero, onde existe mesmo fora do desempenho das instituições, um direito fundamental do cidadão, uma liberdade que nasce juntamente com a sua existência, o direito à vida (1990, p.63).

Cícero chama atenção para as virtudes e os deveres dos indivíduos e a função principal da própria República que é garantir a *libertas* de todos os cidadãos. Portanto todos deveriam voltar-se para a questão fundamental da estabilidade e da participação política, que segundo Cícero poderia ser resolvida por meio da troca de serviços, garantindo a *libertas* para todos e grandeza para o Estado, sob a *auctoritas* e a *dignitas* dos magistrados.

¹⁰⁵ É traduzida como harmonia no modo de pensar e sentir. Figura-se também como uma idéia política que visa o bem do Estado e a sua manutenção. (PEREIRA, 1989, p. 368).

Pois as virtudes permitem ao homem dispor de um limite em relação as suas próprias vontades, o impulso deve então obedecer ao limite estabelecido pela razão a fim de que as paixões sejam contidas. Cícero afirma a esta idéia quando revela :

Espera-se que os grandes feitos, próprios de um ânimo elevado, sejam obra dos que dirigem a República pois seus atos têm maior alcance e envolvem os interesses de muitos. Inúmeros foram os homens magnânimos que, mesmo no ócio, intentando empresas grandiosas, mantiveram-se nos limites de sua atuação (...) (CÍCERO, livro I, cap.XXVI.92, p.46).

O êxito obtido por Cícero na vida política enquanto Cônsul o faz ter certeza de sua tese, de que a administração regida pelas leis traz vitória para império. No entanto, ele receava o final da liberdade política quando este princípio fosse quebrado. Ele temia que o *imperium*, nas mãos de um só homem ferisse a *libertas*, pois parte do princípio de que um homem sozinho pode enganar-se ou ser enganado pela paixão, pela ignorância, pela precipitação ou qualquer forma de arbítrio (GRIMAL, 1990, p.35).

A ausência da *auctoritas* causa lamento em Cícero no tratado “Dos Deveres” ao falar de César, quando todo o poder ficou submetido a uma única pessoa e deixou de ter lugar o conselho e o funcionamento das demais instituições políticas. (PEREIRA,1989, p.359). Este dado, pode ser comprovado pelo trecho da fonte em análise, quando Cícero se refere à César dizendo: “Muitas pessoas se deixam arrastar a um ponto tal que esquecem a justiça, quando cedem ao desejo de comandos, honras e glórias (...)” (CÍCERO, livro I, cap VIII.26, p. 15).

Marco Túlio Cícero morre em 43 a.C. em meio às guerras civis, a formação dos triunviratos e a corrupção política, junto com ele morre também a *libertas*, pois o poder político começa a concentrar-se nas mãos de um único homem, que mais tarde veio a ser chamado de *princeps* (CARDOSO, 1989, p.147).

Conclui-se que realmente existiam duas liberdades. A primeira era a defendida por César, que ao representar o povo contra o Senado vem a instalar os moldes do *imperium* nas mãos de um único homem. A segunda Liberdade, a defendida por Cícero, procura não cometer os mesmos erros do passado com os reis Etruscos, e restaurar a República e o funcionamento das instituições políticas, garantindo assim a *libertas*, que para ele simbolizava a autonomia do cidadão frente às questões políticas do Estado.

Verifica-se também, principalmente na visão de Pierre Grimal, que as duas liberdades não podem sobreviver simultaneamente no mesmo espaço, pois a existência de uma, significa distintamente a ausência ou coerção da outra. No caso evidenciado pelas fontes e pela própria história, a liberdade de César foi vitoriosa e deu fim a República, o modelo de governo ideal para o homem aristocrático romano, e a *libertas*.

REFERÊNCIAS

- CÍCERO, Marco Túlio. *Dos deveres*. Tradução de Angélica Chiapeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ALFÖLDY, Géza. *História Social de Roma*. Tradução de Maria do Carmo Cary. Lisboa: Presença, 1989.
- BLOCH, Raymond; COUSIN, Jean. *Roma e o seu destino*. Tradução de Maria Antonieta Magalhães Godinho. Lisboa: Edições Cosmos, 1964.
- CARDOSO, Zélia de Almeida. *A literatura latina*. Porto Alegre: Mercado aberto, 1989.
- CLARKE, M. L. “Educação e Retórica” In: BALSDON, J. P. V. D. (Org.). *O mundo romano*. Tradução de Victor de Moraes. Rio de Janeiro: Zahar, 1968. p. 203-205.
- CORASSIN, Maria Luiza. *Sociedade e política na Roma antiga*. São Paulo: Atual, 2001.
- FERRERO, Gvlielmo. *Grandeza e Decadência de Roma*. Porto Alegre: Globo, 1963.
- FUNARI, Pedro Paulo. *Roma: vida pública e vida privada*. São Paulo, 1999.
- GRANT, Michael. *O mundo de Roma*. São Paulo: Arcádia, 1973.
- GRIMAL, Pierre. *Os erros da Liberdade*. Campinas: Papirus, 1990.
- PEREIRA, Maria Helena R. *Estudo de história da cultura clássica*. Lisboa: Calouste, 1989. v.2.

DA BUSCA DO ALIMENTO À CIVILIDADE*MANTOVANI, Marcos Roberto (DFE/UEM)***Introdução**

Nossa proposta na produção deste pequeno texto foi discutir os diferentes rumos que o homem tomou desde fins da era pré-histórica até o início da era Cristã. A partir das primeiras civilizações tentamos traçar uma trajetória na formação das primeiras sociedades baseados na sua relação com a obtenção e a escolha de tipos alimentos e também sua simbologia, fundados particularmente em suas crenças. Nosso intento foi fazer um comparativo entre as civilizações greco-romanas e as tribos bárbaras que fundamentadas em suas distintas culturas traçaram caminhos de início, antagônicos. Tentamos mostrar também que apesar da distância tecnológica entre os distintos grupos, os bárbaros tinham também sua cultura e que portanto, manter-se nômade não foi resultado definido pela escolha, caráter ou falta de desenvolvimento cognitivo mas sim baseados em seus mitos. Entendemos que o alimento é um elemento revelador tanto pelo seu critério de escolha como também pela sua forma de obtenção. Esta última, diga-se de passagem, é o que vai definir de fato o grau de complexidade e o perfil na formação social entre “civilizados e bárbaros”.

Alimento & Crença: Sociedade e Cultura

Desde os áureos tempos das cavernas o alimento foi para o homem bem mais que uma necessidade vital para sua sobrevivência. Intrinsecamente a comida estava diretamente ligada ao imaginário humano através de uma simbologia muito presente na suas crenças e em sua identificação de grupo.

Com o advento das primeiras formas escritas e até mesmo antes delas podemos observar formas distintas de se alimentar, como se fosse um código de identificação social.

Restos de utensílios utilizados na obtenção e preparação de alimentos em escavações arqueológicas denunciam que mesmo o homem pré-histórico desenvolveu diferentes métodos de se alimentar ligados diretamente às características geográficas, climáticas mas, muito também do que acreditavam e, neste contexto os diferentes grupos se reconheciam com membros de uma mesma comunidade.

Já nas primeiras civilizações (egípcios, gregos e romanos) das quais temos um maior número de informações, através dos hieróglifos e das primeiras formas escritas, constata a identificação e reconhecimento cultural e social através das plantas cultivadas e as formas de se preparar os alimentos.

Acreditamos que o fenômeno ocorrido em vários pontos do planeta entre 8.000 e 9.000 a.C., a chamada revolução agrícola, foi um dos principais fatores de distanciamento entre civilizações ditas avançadas e os povos que permaneceram nômades, posteriormente chamados de tribos bárbaras.

A partir do momento que alguns grupos decidiram estabelecer-se em territórios onde faziam o cultivo de alimentos geraram um complexo sistema de necessidades que os obrigavam estabelecer regras necessárias para o sucesso de seu trabalho.

Dentro do grupo havia responsáveis pela vigilância do território cultivado impedindo a invasão de outros grupos; os que plantavam o solo, construíam abrigos, os que faziam as caçadas e colheitas de frutos e plantas silvestres para se alimentarem até a colheita.

A necessidade de manter-se próximo ao plantio tornava as longas caçadas mais difíceis o que os levou capturar as presas vivas e neste termo acabaram por domesticar e criar os seus animais para o abate ou o auxílio nas tarefas agrícolas (transporte, arado, etc.).

Havia de fato uma divisão de tarefas dentro destes grupos, o que nos leva a crer que seriam os primórdios da organização social.

Uma delimitação geográfica mais específica foi se tornando cada vez mais necessária e, o que de início poderia ser uma parada temporária até a colheita acabou se transformando em um lugar onde o grupo se fixaria e reconheceria como seu território.

Desta forma foram aos poucos sendo construídos casas, celeiros e outros abrigos destinados às necessidades vigentes. Assim também se fez necessário um aprimoramento na representação dos símbolos e da fala que culminariam na escrita e na língua falada .

Importante dizer que à partir do momento que estas primeiras populações conseguiram aumentar sua produtividade e conseqüentemente estocar alimento, é que foi possível dedicarem-se a outras atividades que resultariam em tecnologia necessária para o surgimento das primeiras cidades. Em outras palavras, em decorrência dos primeiros excedentes de alimentos é que foi possível surgir excedentes de muitas outras coisas.

A escolha pelo território a ser cultivado não era feita aleatoriamente mas sim através do acúmulo de experiências adquiridas pelos homens através da observação aos fenômenos da natureza. Planícies e a proximidade a rios que serviriam para o abastecimento de água para o consumo e irrigação. Desta forma não é mera coincidência o surgimento das primeiras civilizações ligadas à proximidade dos rios como por exemplo: Eufrates e Nilo, como é o caso dos egípcios.

Muito além porém da questão do trabalho ligado diretamente à terra está o conceito mítico desenvolvida em parte pelas geografia das regiões (explicação para fenômenos da natureza) onde estes grupos viviam que culminariam no modo de conviver com o meio de modo muito particular . As primeiras civilizações tinham uma ligação muito forte com a forma como produziam ou se alimentavam baseados nos seus deuses.

No caso dos greco-romano podemos citar Deméter (para os gregos) e Ceres (para os romanos, que é a terra personificada, irmã e esposa de Júpiter, de quem teve uma filha, Prosérpina(koré) que, por sua vez personifica mais especialmente a vegetação. A figura de Ceres será utilizada mais tarde no período medieval, pela Igreja Católica na instrução aos bárbaros, transmutada na figura da Ave Maria. Será assim como a antiga deusa pagã, protetora da agricultura.

Ceres é a terra considerada em sua fecundidade e, às vezes assimila-se ao próprio trigo assim como Baco-Liber se assimila ao vinho.

É oferecido à esta divindade (Ceres) em sacrifício animais e, haviam ainda festas em honra à deusa (festas do culto de Ceres em Elêusis) que duravam vários dias em agradecimento à farta colheita.

Para os romanos a imortalidade da alma era representada pela metamorfose do grão de trigo, que posto na terra, onde poderia simplesmente apodrecer, renasce à vida sob a forma de nova espiga. Surge provavelmente daí a forte simbologia que o pão tem nesta cultura que dedicará à este alimento um significado divino. O pão símbolo da transformação, da imortalidade, teoria adotada e reforçada mais tarde pelos cristãos como o “corpo de Cristo”.

Assim também é a figura de Deméter para os gregos que acreditavam que a terra era muito naturalmente uma figura feminina, geradora de tudo o que frutificava, era portanto necessário fecundá-la para obter suas dádivas.

Acreditavam os gregos que antes da chegada de Deméter os haviam sido caçadores errantes e nômades, pastoreando gado. Onde houvesse campos agrícolas havia agora, em vez de tendas, casas fixas, cidades e posteriormente cidades-Estado. Desta forma a deusa se tornou *thesmophoros*, legisladora e protetora da vida sedentária.

A mitologia é um componente muito importante na distinção entre os povos civilizados e as tribos bárbaras.

No caso das tribos do norte, germanos, anglo-saxões, vikings tinham uma crença muito diferente à dos greco-romanos. A mitologia nórdica, viking ou escandinávia era uma coleção de crenças e histórias compartilhadas por tribos do norte da Alemanha, sendo que sua estrutura não designava necessariamente uma religião no sentido comum da palavra pelo fato de não haver nenhuma reivindicação de escrituras que fossem inspirados por seres divinos, esta mitologia foi transmitida oralmente principalmente na era viking. Por este motivo muito se perdeu em informações mais profundas, entretanto parte de sua história foi registrada por estudiosos cristãos, particularmente no Eddas.

Estas tribos acostumados à uma região de intempéries bruscas principalmente dos ventos e adaptaram-se à uma geografia muito mais rude à que viviam os

povos do mediterrâneo, desenvolveram um conjunto de crenças plausíveis com suas condições e dificuldades. Jacob nos relata o seguinte:

Os germanos eram gente que adoravam os ventos. O deus supremo da sua religião era um deus do vento, Odin, que cavalgava num cavalo de oito patas acompanhado por um bando de corvos. Só povos cujos antepassados recentes não sabiam que eram casas de pedra é que podiam acreditar que o mundo fora criado por um deus do vento. O mundo mediterrâneo não tinha tempestades de violência comparável às do norte da Europa. Mas os germanos tinham experiência do que era uma tempestade capaz de transformar a face da terra...nesses povos a audição predomina sobre a visão (Jacob, 2003, p.184).

Baseados na informação acima podemos entender que fazia parte de suas crenças mais profundas a convicção de que a natureza era indomável, livre de qualquer domínio portanto superior à tudo e que deveriam viver conforme esta (a natureza) se impusesse, desta forma apresenta Jacob:

...a natureza livre de qualquer domínio, a vida dos ventos, das nuvens e dos curso de água era muito superior à vida dos mortais, e de que era um pecado querer intervir sobre a natureza e modificá-la. E para eles é óbvio que a agricultura em larga escala, lavrar o solo e semeá-lo, era a maior violência a que podia se submeter a terra. Um dos traços mais característicos das religiões nórdicas reside na sua defesa dos direitos da natureza e na concomitante subalternização dos direitos do gênero humano (Iden, 2003, p.185).

Os bárbaros viam portanto na agricultura um roubo e, acreditavam que demônios da terra, durante o inverno viriam aos celeiros dos homens para lhes tirar o cereal e a farinha roubados da terra.

Desta forma o mais coerente para estas tribos era viver baseados em suas crenças, nômades como o vento sem parada fixa e, colhendo e caçando o que a natureza lhes oferecesse.

Há então um enorme abismo cultural que separa os “civilizados” dos “bárbaros.”

Baseados em um tipo de crença oposta os povos gregos e romanos desenvolveram um modelo de sociedade pautado sobre uma organização social sedentária que, de certa forma permitiu um sistema de valores levando à um desenvolvimento cultural sólido e duradouro. Reflexo disso está baseado na alimentação e na forma de alimentar-se das primeiras civilizações, conforme relata Franco:

O início das civilizações está intimamente relacionado com a procura dos alimentos, com os rituais e os costumes de seu cultivo e preparação, e com o prazer de comer[...] a refeição começou a existir provavelmente depois que a espécie humana deixou de se nutrir de raízes e frutas. A preparação e a partilha das carnes exigiam a reunião do grupo ou da família. A refeição é,

assim, “a ritualização da repartição de alimentos”. Por isso mesmo, tornou-se tão rica em símbolos. (Franco, 2001, p. 21)

Entendemos desta forma a importância da comensalidade e dos tipos de alimentos consumidos para os gregos e romanos.

A comensalidade representa para os gregos e romanos o comer em comum, ou seja, sentar-se à mesa para “comer juntos” e não simplesmente para suprir uma necessidade física mas por sociabilidade. Em outros termos: qual outro animal que se “reúne” para esta comunhão?

Aqui esta posto portanto uma comparação do mundo civilizado em contraposição do mundo bárbaro.

A importância da comensalidade é entendida como um elemento fundador da civilização humana em seu processo de criação refletida na forma do banquete, conforme relata Giammellaro:

O banquete torna-se, assim, o sinal, por excelência, da identidade do grupo, quer se trate do núcleo familiar ou de toda a população de uma cidade que se reúne em torno de uma mesa em comum, seja com a representação física de todos os seus membros, seja por uma representação simbólica. As mesas separadas significam, ao contrário, uma diferença de identidade, segundo símbolos que regem não apenas as relações entre os homens, mas, também, entre homens e divindades: se, num passado mítico, os homens e os deuses sentavam-se à mesa e comiam da mesma comida, o pecado e a queda provocaram, em seguida, a separação das mesas e a diferenciação dos alimentos (Giammellaro *apud* Massimo-Montanari, 1998, p. 109).

O banquete como vemos é a própria expressão da comunidade, representa também as hierarquias e as relações de poder no seu interior. Neste caso a mesa funciona não apenas como agente de agregação e de unidade, mas também, de separação ou de marginalização.

Estas relações podem ser traduzidas pelo lugar que cada um ocupa na mesa, pelos critérios de repartição dos alimentos, pelo tipo de alimento servido a cada conviva.

Parte desta tradição da comensalidade chega-nos nos dias atuais na forma do almoço em família, onde os membros se reúnem à mesa mais por comunhão do que pelo alimentar-se.

Um eventual desentendimento durante este momento “sagrado” pode incorrer em expulsão em um dos membros da mesa como forma de castigo. Sair da mesa portanto não significa estar impossibilitado de alimenta-se mas sim em significar que por aquele momento o elemento expulso não faz mais parte daquela sociedade. Segundo Franco tanto àquele tempo como nos dias atuais a comensalidade pode ser entendida como parte importante do processo educacional:

A socialização de uma criança compreende as mais variadas noções sobre alimentação. Desse processo advém a valorização ou rejeição de certos alimentos, princípios higiênicos e dietéticos e, evidentemente, preconceitos e tabus.

A refeição em família é um ritual propício à transmissão de valores. Por meio da aprendizagem de maneiras, sobretudo das de mesa, desenham-se para a criança os contornos do mundo ao qual ela pertence, e as atitudes aprovadas pelo seu grupo social são assimiladas como norma (Franco, 2001, p. 23).

Desta forma a civilização clássica utilizava a mesa como forma de propagação tanto de cultura como de regras sociais necessárias para o convívio humano.

Outro símbolo utilizado pelos gregos e romanos para diferenciarem-se dos bárbaros são os tipos de alimento consumido. A alimentação é usado por eles como um elemento constitutivo da identidade humana. Montanari refere-se assim ao pensamento greco-romano quanto ao alimento consumido:

Os povos que não se dedicam à agricultura, que não comem pão nem bebem vinho, são por conseguinte, selvagens e bárbaros: seu alimento é a carne, sua bebida, o leite(em uma espécie de projeção étnica da infância, comum à todos os indivíduos) (Montanari *anpu*d Montanari- Flandrin, 1998, p. 111).

Em primeiro lugar a colocação sobre a agricultura é clara no que se refere ao homem que produz o seu próprio alimento na distinção entre o civilizado e o bárbaro que se satisfaz em coletar o que encontra na natureza e caçar, ou seja, o animal que não evoluiu. Daí também a relação com beber o leite, comum ao recém nascido que na explicação da antropologia significa ser inculto; o que não recebeu cultura, uma forma de comparar com o homem bárbaro.

O alimento para os greco-romanos apóia-se no tripé pão, vinho e azeite, o significado mais profundo deles para estas civilizações é a do homem que além de produzir consegue transformar seu próprio alimento, privilégio único entre os animais, símbolo mais uma vez de civilização.

Vemos portanto que o complexo conjunto que compõe o cenário da civilização clássica é externado não só por seus tratados filosóficos, sua arquitetura ou suas leis civis mas, muito disso é caracterizado pelo alimento. Este é utilizado para se impor e diferenciar, agregar ou excluir, por fim, para classificar o homem do animal selvagem.

Conclusão

O que podemos perceber neste breve estudo é a enorme distância que separa o mundo dos civilizados em comparação aos bárbaros. Detectamos alguns possíveis fatores que talvez expliquem em partes os diferentes rumos que tomaram esses povos. Não foi uma questão de escolha muito menos uma fatalidade. O que de fato separava estes dois mundos era na verdade

diferentes formas de conceber a realidade baseados em suas culturas e crenças.

Tentamos mostrar também que os povos bárbaros ao contrário do que afirmavam os gregos e romanos tinham uma cultura tão ao contrário do que pregavam os civilizados. Bem como nos dias atuais dos quais ainda vemos freqüentemente sociedades ditas do primeiro mundo tentando se impor ao povos dos países subdesenvolvidos de maneira arbitrária com o discurso de que suas culturas e tradições não tem significado são ultrapassadas e que defender-se à isto é radicalismo ou extremismo.

Mas esperamos ter conseguido mostrar o desenvolvimento das diferentes culturas baseados principalmente em sua necessidade mais vital a obtenção de alimentos. Foi através da garantia de sobrevivência, excedentes na produção de alimentos que permitiram o desenvolvimento das primeiras civilizações e com ela um complexo sistema de valores e pensamentos que conseguiram se sobrepor por durante muito tempo às tribos bárbaras.

Sendo desta forma, pensamos que estes últimos(bárbaros) não conseguindo superar a fase primitiva de obtenção de alimento não poderia portanto gerar excedentes ficando portanto impedidos de se dedicar à outras atividades primordiais no desenvolvimento social. Estavam portanto presos à uma fase há muito superada pelos greco-romanos.

Somente um povo que tem garantia de sobrevivência é que pode criar tecnologia. Este não é na verdade somente um tema da antiguidade mas sim um problema atual pois, nosso maior desafio ainda continua sendo a fome.

O desenrolar da história dos bárbaros já conhecemos, serão na verdade os que substituirão os romanos após sua queda. O cristianismo se incumbirá da árdua tarefa de direcionar este novo povo e, irá substituir gradualmente seus antigos mitos por novos, parte deles herança greco-romana revestida no culto católico e, aos poucos este “novo povo em solo velho” se ligará de forma muito forte à terra ao ponto de não poderem mais se desvincular dela. Conseguirão ultrapassar a fase primitiva na obtenção de alimentos e produzirão também um grande legado cultural para a humanidade.

REFERÊNCIAS

- FRANCO, A. *De Caçador a Gourmet: Uma história da gastronomia*. São Paulo: Ed. Senac, 2004.
- JACOB, H. E. *Seis Mil Anos de Pão: A civilização humana através de seu principal alimento*. São Paulo: Ed. Nova Alexandria, 2003.
- MENARD, R. *Mitologia Greco-Romana*. São Paulo: Ed. Opus, 1991.
- MONTANARI, M. & FLANDRIN, J. L. *História da alimentação*. São Paulo: Ed. Estação Liberdade, 1998.
- STRONG, R. *BANQUETE: Uma história ilustrada da culinária, dos costumes e da fartura à mesa*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2004.

CONSIDERAÇÕES SOBRE O RENASCIMENTO E ERASMO

MATEUS, Ionah Beatriz Beraldo (PPE/UEM)

OLIVEIRA, Terezinha (DFE/PPE/UEM)

Neste trabalho pretendemos analisar algumas influências das obras de Erasmo de Rotterdam na educação durante o período comumente denominado de transição da sociedade feudal para a sociedade moderna. Esse processo de transição também é definido a partir de dois grandes conceitos históricos, os de humanismo e renascimento. Assim, nossa intenção é perceber as obras de Erasmo como expressão desse período e desses dois conceitos cunhados pela historiografia ao longo da história.

Segundo Huizinga (1988), é Michelet quem introduz, definitivamente, a expressão Renascimento à terminologia histórica. A idéia resulta de um renascimento cultural que se alastra por toda a Europa. O movimento conta com a participação de muitos intelectuais. Petrarca faz renascer os estudos clássicos que naquele momento estavam esquecidos. Boccaccio e Dante recuperaram a poesia. Giotto faz ressurgir a pintura. Os intelectuais tomam como ideal cultural o homem da Antiguidade Clássica, adaptando a ele o individualismo próximo aos valores da recém organizada camada burguesa. Este ideal serve de modelo para a crítica aos domínios da Igreja, tornados “inadequados” diante das novas condições de vida.

De acordo com Heller (1982), o que verdadeiramente renasce neste período é a idéia de que os homens podem conduzir suas ações. Aliás, com o Renascimento, o próprio conceito de homem sofre um processo de mudança. De fato, se na Idade Média o homem é a imagem e a semelhança de Deus, no Renascimento principia a ter uma vida e uma identidade individual que independem da vontade divina. Desta forma, os fatos ocorridos na vida dos indivíduos, seja no presente, passado ou futuro, não são determinações divinas, mas criações humanas. O Renascimento é, portanto, um período de revisão geral de conceitos, ou melhor, revisão e alteração. Neste sentido, Heller nos fornece uma definição bem abrangente.

Renascimento significa um processo social total, estendendo-se da esfera social e econômica onde a estrutura básica da sociedade foi afetada até o domínio da cultura, envolvendo a vida de todos os dias e as maneiras de pensar, as práticas morais e os ideais éticos quotidianos, as formas de consciência religiosa, a arte e a ciência. Só podemos falar de Renascimento quando todos estes aspectos surgem ligados e num mesmo período. (1982, p.13)

De acordo com a definição do autor, o Renascimento só foi possível a partir de aspectos sociais e quotidianos ligados num mesmo período histórico. Com isso podemos entender que o Renascimento surge a partir de características sociais existentes na Idade Média, mas prenhe de grande processo de transformação.

Ao analisar os passos dados pela História até chegar ao Renascimento, Heller nos alerta quanto ao pensamento do período. A autora atenta para o fato de

este pensamento nascer a partir dos primórdios da produção burguesa e, ainda assim, estar longe de se transformar na “[...] ideologia burguesa consciente, uma vez que lhe falta o progresso da ciência para colocar definitivamente em xeque os conceitos de fé e razão” (p. 15). Portanto, se a produção burguesa é gestada durante o feudalismo e mesmo durante o Renascimento, ela ainda não pode ser encarada como a forma de ser do pensamento geral da sociedade, pois ainda estão presentes na sociedade do período muitos elementos da sociedade feudal.

Nesse sentido, para que possamos compreender o Renascimento precisamos considerar as relações e instituições que estiveram presentes nas relações medievais, uma vez que foram elas que deram origem ao mundo moderno. O homem ideal da Idade Média é o homem cristão. O Renascimento revê a concepção cristã de homem e a nega, passando a dar mais credibilidade a outros valores sociais, como o patriotismo, a integridade e a tolerância. Os homens deixam de ver na Igreja o caminho que os conduz a Deus, mas não abandonam a religião nem negam as bases da fé medieval por completo. Eles apenas começam a procurar caminhos individuais para crer em Deus. A própria noção de fé se altera para estar mais próxima das necessidades humanas. Aliás, esta nova característica na forma de encarar a fé ou o divino já é fruto de um fenômeno típico do Renascimento, a individualidade.

A percepção de que cada ser humano é único, cada um é criado com exclusividade por Deus é um conceito bastante valorizado no Renascimento e ajuda o homem a adquirir maior consciência de si próprio. Todavia, a noção de individualidade ainda durante o Renascimento começa a vergar-se aos parâmetros das exigências sociais. As mudanças religiosas, econômicas e sociais já apresentam caráter competitivo exigindo que o homem esteja atento às novas situações para encontrar oportunidades e atitudes decisivas para desenvolver-se e destacar-se em seu meio. Esses desafios exigem habilidades novas tanto no âmbito social como no individual.

Ao se comparar a estrutura social feudal com a renascentista no que se refere à noção de individualismo alguns aspectos são relevantes. Por exemplo, na sociedade feudal, a competição entre os indivíduos era um fator inexistente, devido a limites rígidos e bem definidos estabelecidos nas relações humanas. Seus moradores passam a maior parte de suas vidas ocupados e preocupados com os objetivos dos senhores feudais. Já no Renascimento, com a expansão das navegações, do comércio, da cultura intelectual e religiosa os objetivos do homem tomam o rumo da auto-realização. Essa nova realidade conduz o indivíduo a conhecer-se melhor e a dedicar-se mais aos seus próprios interesses, plantando desta forma, as primeiras sementes para o individualismo que conhecemos hoje.

No sistema feudal, onde o domínio do senhor era soberano, a preocupação maior em um feudo é assegurar a seus membros a segurança e a subsistência. A vida nestas comunidades é responsável pela formação de indivíduos cuja convivência acaba mediando a ordem e a moral. O senso de justiça de cada

um e o conhecimento de que cada um é responsável pelo desempenho de suas tarefas e trabalhos conduzem o bem estar da comunidade.

Contudo, a sociedade que principia a ganhar corpo na época do Renascimento não tem mais como eixo condutor essa ligação estreita entre os indivíduos, própria das relações feudais, seja porque as condições sociais já não são mais tão anárquicas que obrigam os homens a viverem tão proximamente, seja porque a natureza das relações não passa mais tão estreitamente pelos vínculos pessoais. No Renascimento as relações se alteram, prevalecendo novos valores como o sucesso pessoal, o individualismo e o egoísmo.

Assim, o conceito de sujeito, suas posses e suas atitudes fundem-se a ponto de se tornarem uma só coisa. Pouca ou quase nenhuma diferença há entre amor próprio e interesse pessoal, auto-preservação e egoísmo. A este respeito Erasmo comenta: “[...] não há recompensa monetária que me afaste de meus estudos, mas a fama, deita por terra as intenções grandiosas” (1969, p. 47). Em última instância, a honra e a nobreza do aristocrata passa a ser substituída pelas novas virtudes sociais, a ambição e o egoísmo. Uma característica não é melhor ou pior que a outra, mas são homens que vivem para e por princípios distintos. Nesse sentido, ganha sentido a proposta educativa de Erasmo. Assim, os homens não podem mais ter uma educação voltada para a vida isolada no feudo, mas para o convívio em sociedade. Nesse convívio o comportamento passa a ser regra fundamental.

De acordo com Erasmo, o comportamento do indivíduo revela muito sobre seu caráter e o aspecto mais importante do caráter de um homem é a sabedoria. Se o comportamento é um dos reflexos do caráter e este precisa de conhecimento para aprimorar-se Erasmo busca, então, meios para encontrar um modo de controlar a brutalidade das relações quotidianas e de construir a civilidade, uma das exigências do Renascimento. Desta forma, Erasmo propõe-se a escrever manuais de normas e condutas do comportamento humano que, para serem bem sucedidas, devem ser iniciadas na infância.

Para que a boa índole da criança seja transparente e nada como os olhos para revelar, convém que o olhar seja plácido, respeitoso e circunspecto. De fato, olhos ameaçadores é sinal de violência, enquanto olhos perversos traduzem maldade. Mas os olhos errados e perdidos no espaço sugerem demência. Importa portanto que os olhos sejam reflexo de um espírito tranqüilo, com respeitosa afetuosidade. (1996, p. 11)

Podemos reconhecer nas instruções de Erasmo a construção de uma educação para a vida social, destacando os aspectos morais para aprimorar as potencialidades individuais de acordo com as respectivas vocações ou ofício. A vocação pessoal deve ser utilizada pela educação, pois ela oferece meios para que o indivíduo atue na sociedade, mediando suas relações com o mundo, na medida que suas aspirações e valores pessoais ditam o seu papel social. Assim, a vocação de cada indivíduo passa a ter peso nos critérios utilizados para selecionar pessoas para suas profissões e funções sociais.

REFERÊNCIAS

- FRANCO, A. *De Caçador a Goumert*. São Paulo: Ed. Senac, 2004.
- HELLER, A. *O homem do Renascimento*. Lisboa: Ed. Presença, 1982.
- MARX, K. e ENGELS. *Ludwing Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã e outros textos filosóficos*. Santos, SP: Ed. Estampa, 1975.
- ROTTERDAM, E. *A civilidade Pueril*. IN INTERMEIO: R. Mestrado Educação. Campo Grande, MS: Ed. AFMS, vol.03, n/03, 1990.

A AÇÃO PEDAGÓGICA DOS FREIS FRANCISCANOS NA FORMAÇÃO DO HOMEM NO PERÍODO DO MÉXICO COLONIAL SÉCULO XVI

MENDONÇA, Tânia Regina Broeitti (UEM)

Os astecas¹⁰⁶ chegam à região de *Chapultepec*, no México¹⁰⁷, no ano de 1299d.c, possivelmente tenham emigrado do Norte dos Estados Unidos, hoje Sul deste país. Eram tribos nômades e estavam a procura de um sítio, com solos mais férteis, para se assentarem. Como os astecas, emigraram outros povos com um certo grau de parentesco, como os *toltecas* e os *chichimecas*. Depois de alguns anos de marcha pelo deserto, ao norte do México, os sacerdotes encontraram o que acreditavam ser o local¹⁰⁸, (DURAN, p. 13), onde deveria ser construído um santuário e a cidade de *Tenochtitlan*, por volta de 1325 é a data de sua fundação, futura capital do Império Asteca e após a conquista espanhola em capital do México - *Ciudad del México*.

Os astecas passam de nômades e errantes, a um povo que soube impor a força bélica para conquistar territórios e mantê-los sob controle. Tinham uma educação bem definida. Sabiam que tipo de homem queriam formar: de um lado, guerreiros; do outro sacerdotes. Era nas escolas de ensino especializado, o *tepochalli*, e o *calmecác*, que os jovens recebiam uma formação mais aprofundada, voltados para o bélico e religioso (MELO, 2000. p. 11). A experiência educacional desenvolvida pelos astecas antes da vinda dos espanhóis demonstra clareza quanto os objetivos pretendidos.

No ano de 1519, com a chegada de Hernán Cortez em terras americanas, ao qual fora identificado pelos astecas como o esperado Deus branco, que viria de além mares, começa uma nova etapa da sua história.

Com o objetivo de estabelecer raízes ibéricas em terras da América, a Coroa precisa da ajuda de missionários para a conversão e evangelização dos índios e envia Os Doze¹⁰⁹, são aos freis franciscanos que se deve o início da infraestrutura pedagógica da educação no Novo Mundo. Na medida em que foram os primeiros a se dedicarem à evangelização indígena tiveram um papel significativo na história do México colonial e renomada era sua reputação pedagógica sobre os indígenas desta época.

Partindo da análise dos relatos escritos por religiosos franciscanos, dominicanos e agostinos, principalmente pelos franciscanos, que durante e após a conquista relataram o que viram, tais como: Bernardino de Sahagún, Gerônimo Mendieta, Pedro de Gante, Zumárraga entre outros, é possível fazer

¹ O nome asteca foi popularizado no século XVII, por Francisco Xavier Clavijero, para designar os povos que falavam uma língua comum, o nahuátl. O mais correto seria chamá-los de mexicas, mas optamos pelo nome comum, astecas.

¹⁰⁷ "México" – significa "el ombligo de la luna" (umbigo da lua – Fuentes, Calos).

¹⁰⁸ Os sacerdotes guias encontraram num terreno alagado, erguida sobre uma penca de cacto, a água comendo uma serpente.

¹⁰⁹ [...] São doze freis da ordem dos franciscanos que desembarcam em Ulúa – 13 ou 14 de maio de 1524 (Ricard, Robert. La conquista Espiritual de la Nueva España p.81/ lista com os nomes dos frei p. 82)

um levantamento de como o modelo educacional europeu influenciou na reestruturação da sociedade mexicana, sob orientação européia.

A princípio os missionários aprenderam a língua nativa dos indígenas, o *nahutl*, para um maior entendimento cultural o que lhes permitiu também contatos mais profundos com os seus líderes religiosos. A partir das informações obtidas implanta-se as escolas religiosas cristãs, tendo em vista a adequação do nativo à nova ordem que se implantou. Para tal fizeram uso de técnicas complementares com a ajuda de intérpretes e recursos didáticos como o emprego de estampas, cartazes, hieróglifos, danças e canções referentes aos mistérios da fé e de celebrações do ano litúrgico. Os freis após o domínio da língua *nahutl* elaboraram sermões e doutrinações baseadas na estrutura gramatical e formas de expressão próprias das criações literárias anteriores à Conquista. Mais tarde a catequização terminou por impor o uso do castelhano como língua oficial.

Os padres franciscanos Gerônimo de Mendieta e Bernardino de Sahagún apresentam algumas semelhanças em seus trabalhos junto aos indígenas, como método de trabalho o contato direto com os astecas e a aprendizagem da língua *nahuatl*. Podendo-se considerar que nessas aproximações entre os freis e os indígenas, que passavam as informações, provavelmente alguns dados poderiam estar sendo induzidos ou compreendidos a partir de outras perspectivas, justamente pela deficiência da língua e da cultura.

Procurando entender o universo da vida asteca e aproximando-se do mundo dos índios, principalmente dos sacerdotes, Frei Bernardino de Sahagún transcreve a vida dos nativos, dedicando-se à catequese cristã. Empregou em seus sermões as idéias e formas expressivas de textos indígenas que aconselhavam os exercícios de virtudes como a humildade, a austeridade, o desinteresse e a pobreza.

Mendieta, com o aprendizado da língua nativa e tendo grandes habilidades em falar com os índios, nos seus escritos analisa o trabalho de catequese e a participação do indígena em festejos e celebrações.

Muitos franciscanos escreveram textos doutrinários principalmente em *nahuatl* e outras línguas como: *purépecha*, *otomí*, *zapoteca*, *mixteca*, etc. Pela variedade de línguas foi difícil a penetração do Evangelho em algumas zonas mexicana. Suas cartilhas ou doutrinas seguiram o modelo bilíngüe (língua nativa + espanhol), ou parcialmente trilingüe (língua nativa + espanhol + latim) quando acrescentavam algumas orações e o modo de ajudar à missa em latim.

As crianças indígenas das famílias dos “principales” foram educados pelos franciscanos em suas escolas em forma de internatos, onde viviam e aprendiam diversas artes e ofícios. Desde os primeiros anos da Colônia, o meio de contato dos freis com os indígenas foi a educação das crianças. Partiam do princípio que aqueles que ainda não haviam recebido nenhuma instrução, facilmente aceitariam uma nova religião e novas formas de ver a vida.

Los religiosos ordenaron los señores y principales que junto a su monasterio edificasen un aposento bajo en que hubiese una pieza muy grande a manera de sala, donde se enseñasen y durmiesen sus hijos de los mismos principales. (MENDIETA, p. 59)

Os franciscanos adotaram as diferenças sociais estabelecidas pelos próprios indígenas: enquanto os filhos dos nobres e principais se educavam com eles nos mosteiros, os filhos dos plebeus eram ensinados nos átrios: os freis os reuniam, “después de la misa” (RICARD, 1947, p.209). Sahagún (p.163) e o Códice Franciscano (ICAZBALCETA, p.56) no pátio da igreja e ali os ensinavam em grupos, organizados conforme os que já iam sabendo, as rezas que eram cantadas e a doutrina cristã. Foi em 1526 – 1527 que o frei Pedro de Gante iniciou sua escola, que se chamou *San José de los Naturales*.

Nos anos entre 1530 a 1555, se notifica o período de maior esforço por parte dos missionários à evangelização dos índios com: os catecismos, livros religiosos e as confissões,

Entre os materiais empregados, estavam livrinhos pictográficos que serviam de apoio na memorização de orações e textos catequéticos, o que foi favorecido pelo costume dos nativos, segundo seus antigos costumes a interpretar os *códices*. O emprego dos hieróglifos, pictografias e textos acompanhados de desenhos foi de primeira instância o melhor recurso a ser utilizado, perdurando por um longo tempo em virtude da utilidade que demonstrou para memorização.

As cartilhas, em monolíngues ou bilingües, proporcionaram de forma rudimentar o início da leitura, ao apresentar o alfabeto castelhano e algumas combinações silábicas, como apresentação de alguns textos elaborados pelos religiosos e seus ajudantes locais. Os catecismos ilustrados, com algumas palavras escritas em poucas páginas para expressar o evangelho aos indígenas foi chamado de *testarianos* por atribuir-se ao *Frei Jacobo de Testera*, a idéia de implantar textos hieroglíficos, método familiar aos índios.

A iconografia reconhecia dentro do padrão cristão as figuras desenhadas de Jesus Cristo, da Virgem e dos Santos. Em uma das obras do Frei franciscano Juan Bautista, menciona a recomendação do emprego de ilustrações relativas ao pecado, a necessidade do arrependimento e dos benefícios da penitência.

Hieroglyphicos de conversión. Donde por estampas y figuras se enseña a los naturales el aborrecimiento del pecado y deseo que deben tener al bien soberano del cielo.

A idéia franciscana era de inserir elementos da religião católica na linguagem tradicional dos indígenas. Os etnólogos: Gante, Motolinía, Olmos, Sahagún e outros, sabiam que transcrever o ensino da Igreja em glifos antigos era uma boa maneira de sacralizar o cristianismo aos olhos dos autóctones; pois no México pré-colombiano, os livros sempre foram parte da religião. Os

catecismos pictográficos foram copiados e cuidadosamente conservados e recopiados até o século XVIII.

Em 1539, a tipografia “*novohispana*” não conseguia com as tiragens suprir as necessidades dos novos leitores e seus doutrinadores com livros e textos destinados a leitura alfabética para proporcionar ao neófitos elementos adequados para sua formação intelectual e cristã, sendo necessário vir da Espanha cartilhas doutrinárias para ajudar a abastecer as necessidades locais.

O primeiro bispo e arcebispo do México, Frei Juan de Zumárraga, editou várias doutrinas ajudando a redatar algumas delas. Em 1540 recomenda a edição do *Manual de adultos*, direcionado aos que passavam da idade das crianças que pretendiam ou já haviam sido batizados, aos catequistas ou doutrinários e a seus discípulos e aos que dominavam o castelhano. Nos anos de 1543 e 1546 publica outras doutrinas em forma de sermões de modo a fazê-los compreensíveis em forma de diálogos.

Após haver conseguido, ainda que superficialmente, a cristianização de um expressivo número de índios (1530), os missionários começaram a administrar as penitências, desse modo a confissão proporcionaria a oportunidade de conhecer o autêntico grau de cristandade dos indígenas, seu compromisso com a nova religião, sua aceitação dos mandamentos e normas de vida e a resistência aos antigos cultos.

O cristão ao se confessar era obrigado a fazer uma reflexão mental sobre sua vida, julgar se sua vida estava de acordo aos moldes que a igreja propunha. Em caso de ser necessário corrigir ao confessor, o sacerdote o faria repreendendo-o e exigindo o seu retratamento sobre suas faltas e seus costumes.

Para os evangelizadores a penitência significava a possibilidade da confirmação da capacidade dos índios assimilar a fé e interiorizar as crenças e normas de vida em sua consciência.

O batismo foi tarefa determinante nos primeiros tempos, assim como a catequização, foram imprescindíveis para a conversão dos naturais.

O estudo da educação mexicana no período colonial nos proporciona um maior conhecimento do homem latino americano, visto o papel que a educação dos astecas sob orientação dos franciscanos, desempenhou na sua formação, de um homem que correspondia às expectativas de uma nova sociedade, de uma nova forma de vida e a vivenciá-la.

Através de uma bibliografia geral e analisando as questões educacionais e metodológicas utilizadas pelos freis, segundo seus escritos, principalmente pela ordem dos franciscanos, verificamos o quanto foi difícil a tarefa desempenhada pelos religiosos. Escolhendo o caminho do aprendizado das línguas da Nova Espanha, a princípio o nahuatl, para expressar-se, hora

evangelizando, hora sendo lingüistas, historiadores, professores etc, ocupavam um alto nível de formação intelectual, pois a variedade de talentos é edificante.

Outra característica atribuída aos franciscanos que desempenhou um papel de prestígio junto aos mexicanos, foi a regra franciscana: a humildade e a pobreza. A sua vestimenta se fez de modo claro aos olhos dos índios os diferenciando aos demais espanhóis.

No século XVI, no Novo Mundo, os franciscanos foram personagens religiosos de grande caráter e valor, dedicados e exemplares no seu projeto de evangelização aos indígenas.

REFERÊNCIAS

- A. GONZALBO, Pilar. *La lectura de evangelización en la Nueva España*. In: Historia de la lectura en México. Seminario de la Educación en México del Colegio de México. Ediciones del Ermitaño El Colegio del México.
- BERNARD, C.; GRUZINSKI, S. *De la idolatria: una arqueología de las ciencias religiosas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- _____. *De la Idolatria: una arqueología de las ciencias religiosas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- BORDIN, Reginaldo Aliçandro. *A Educação Militar e Sacerdotal no Império do Sol*. Dissertação. UEM: Maringá, 2003.
- DUVERGER, Christian. *La conversión de los indios de nueva España con el texto de los Coloquios de Los Doce de Bernardino de Sahagún 1564*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- FUENTES, Carlos. *El espejo enterrado*. México: F. C. E.
- _____. *Apologética historia: historiadores primitivos de Índias*. T. IV. Madrid: Biblioteca de Autores Espanholes, 1958.
- PEREIRA MELO, José Joaquim. *A educação no Império dos preferidos do sol*. Revista Teoria e Prática da Educação. v. 4, n. 9. Maringá: UEM, 2000.
- RICARD, Robert. *La Conquista espiritual Del México*. Fondo de Cultura Económica, 1986.
- SAHAGÚN, Bernardino de. *Historia General de las cosas de la Nueva España*. v. I-XII. México: Porrúa, 1956.
- _____. *Ritos y costumbres aztecas*. Madrid: Atlas, 1974.
- TURRENT, Lourdes. *La Conquista Musical de México*. México: Fondo de Cultura Económica.

A MORTE EM SÊNECA*MIRANDA, Marcos Vinícius Fernandes (UEM)*

Sêneca teve a sua formação com base no pensamento Romano; porém não se pode negar que parte de seus conhecimentos foi adquirida no Egito, onde esteve em companhia de uma tia casada com o prefeito Gaius Galério¹¹⁰. Grande parte de seus biógrafos afirma que ele esteve no Egito para tratar de sua saúde debilitada, contudo, segundo Sobrino (1986), o verdadeiro motivo da viagem residia no temor de seu pai de que ele fosse condenado por práticas pitagóricas que estavam proibidas pelas autoridades da época. No campo da filosofia recebeu forte influência do estóico Átalo e de Sótion, um pitagórico eclético; contudo é importante notar que, ao longo de sua peregrinação através da reflexão filosófica, nítida é a presença do pensamento estóico, e somente no final de sua vida, mais particularmente em “Cartas a Lucílio”, podemos constatar a maturidade de seu pensamento e o seu rompimento com os rigores do estoicismo, de modo que a filosofia senequiana acaba por adquirir certo tom de originalidade, caracterizado, entre outras coisas, pela preocupação com a imortalidade da alma¹¹¹.

Para Sêneca, além de se convencer de que a morte é algo natural, portanto que não pode ser considerada um mal em si, o homem deve se convencer de que o verdadeiro mal é o mal moral e que todas as demais coisas - como riquezas, saúde, vida e inclusive a morte - fazem parte dos elementos indiferentes¹¹².

A virtude será o ideal máximo dos filósofos estóicos, que, por se apegarem exclusivamente a ela, desprezam os outros bens considerados importantes para os homens. Assim, saúde, beleza, prazer, riqueza, força, reputação e mesmo a vida (grifo nosso) serão considerados supérfluos e indiferentes (grifo nosso) pelo sábio estóico, que busca unicamente a razão e a virtude (LI, W., 1993, p.15).

O fato é que o ser humano lida com a morte diariamente: a morte de amigos, de familiares, de entes queridos; mas também lida com outros tipos de morte: a morte dos sonhos, da dignidade, da esperança e a morte do momento presente. Desse modo, pode-se inferir que, para Sêneca, não somente a morte física deve ser confrontada, mas a morte em toda a sua totalidade, com todas as suas facetas. A submissão aos ditames da natureza, por extensão, a aceitação da morte em todos os seus matizes fortalecem o espírito do homem, ao tempo que possibilita a sua condição invulnerável. O desapego aos bens materiais, às pessoas e a tudo que as cerca é o único meio possível para que

¹¹⁰ Gaius Galério fora designado pelo Imperador para governar aquela região.

¹¹¹ O estoicismo é em sua essência materialista, de modo que essa preocupação do filósofo reflete seu desprendimento e a criação de uma linha de pensamento peculiar.

¹¹² Preceito estóico de que existem elementos que concorrem para o atingimento da virtude, elementos que o impedem e elementos que são indiferentes. Em outras palavras, não ajudam nem atrapalham o trabalho do estóico.

se atinja o estado de *ataraxia*¹¹³. A morte deve, pois, deixar de ser um estigma para aquele que busca a Virtude.

Nenhum mal é verdadeiramente grande quando é o último. A morte aproxima-se de ti. Ela seria, de facto, temível se pudesse estar sempre contigo; na realidade, porém, a lei natural é que ela ou não te atinja ou te ultrapasse (...) Medita diariamente nisto, para seres capaz de abandonar a vida com serenidade de espírito; muitos são os que se agarram a ela como pessoas arrastadas pela corrente, que jogam a mão aos cardos e aos rochedos! Muitos há que andam miseravelmente à deriva entre o medo da morte e os tormentos da vida, sem querer viver nem saber morrer (CARTAS, 4.3,4 e5).

No pensamento senequiano, a única vida que se “perde” ao morrer é o momento presente, uma vez que o passado já está morto e o futuro não passa de uma quimera. “Viver conforme a Natureza”¹¹⁴, para além de ter uma conotação metafísica, tem o sentido de viver a razão, mergulhar na própria alma e perceber sua correlação com o Universo.

Faz do verdadeiro bem o teu alvo, busca a alegria dentro de ti. Que significa “dentro de ti”? Significa que a felicidade se origina em ti mesmo, na melhor parte de ti mesmo. Este nosso corpo, embora sem ele nada possamos fazer, considera-o como utensílio, indispensável, sim, mas não valioso. O corpo alicia-nos para prazeres ilusórios, de curta duração, prazeres que nos repugnam mal terminam e que, se não forem doseados com extrema moderação, acabam por se tornar o seu contrário (CARTAS, 23-6).

Segundo Sêneca, esse medo também perde o seu sentido quando se tem em conta que a natureza deu ao homem tempo de vida suficiente; ele é que a torna curta em razão da sua negligência e da sua indolência. O desperdício de tempo com banalidades e vícios destitui a vida de significado, a tal ponto que, ao morrer, independentemente de sua idade, o homem morre como criança. O mais impressionante é que, ao mesmo tempo que incomoda o homem partilhar os bens materiais com os semelhantes, o seu tempo de vida é dado de graça a quem quer que o solicite. O homem deixa a sua vida à mercê do cotidiano e das pessoas e posterga o seu crescimento interior em função dos seus afazeres.

Mas o pior de tudo é o tempo desperdiçado por negligência. Se bem reparares, durante grande parte da vida agimos mal, durante a maior parte não agimos nada, durante toda vida agimos inutilmente. Podes me indicar alguém que dê o justo valor ao tempo aproveite bem o seu dia e pense que diariamente morre um pouco? É um erro imaginar que a morte está à nossa frente: grande parte dela já pertence ao passado, toda nossa vida pretérita é já do domínio da morte! (CARTAS. 1.1,2).

¹¹³ Do grego, imperturbabilidade

¹¹⁴ preceito do estoicismo segundo o qual é preciso viver conforme a razão para alcançar a sabedora

Uma vez interiorizado o fato de que viver e morrer são dispositivos naturais e não representam mal nenhum, terá sido dado um passo rumo à Virtude. Daí, há necessidade de se aproveitar melhor o momento presente para que a morte não seja motivo de tormento e ansiedade. Para Sêneca, o único mal que há na morte é o medo que ela inspira; nada é mais útil para manter tudo na justa medida do que meditar continuamente na brevidade e incerteza da vida. “Faças o que fizeres, nunca deixes de pensar na morte (CARTAS. 114.27).

Outro tema que coloco na ordem do dia é que, quando do seu amadurecimento, conforme mencionado anteriormente, o pensamento senequiano acaba por vislumbrar a possibilidade de a alma ser imortal. É certo que ele não é pródigo ao abordar esse tema, contudo, é um movimento no mínimo interessante, uma vez que o estoicismo está alicerçado no materialismo. Surge então a suspeita de que, por influência do misticismo oriental¹¹⁵, o pensamento senequiano, embora estóico, acabou ganhando certa dose de ecletismo.

(...) Quando chegar o dia em que se decomponha esta mistura de divino e de humano deixarei o corpo aqui onde encontrei, e irei unir-me aos deuses. Aliás, nem agora estou desligado deles, apenas me limitam os movimentos o peso da existência terrena”. O tempo que demora esta existência mortal não é para a alma senão o prelúdio de uma vida melhor e mais duradoura. Tal como o ventre materno nos guarda por dez meses e nos prepara, não para nele permanecer mas sim para sermos como que lançados no mundo assim que estamos aptos a respirar e agüentar o ar livre, também ao longo do espaço de tempo que vai da infância à velhice nós vamos amadurecendo com vista a um novo parto.(...) Encara, portanto, com coragem tua hora decisiva, a hora derradeira apenas para o corpo, não para a alma (CARTAS 102 - 22,23).

A única grande certeza é a morte. Independentemente das suas especulações acerca do *post mortem*, para o pensamento senequiano é clara a insensatez tanto daquele que teme a morte como daquele que desperdiça a vida. Não há, segundo Sêneca (1993), motivos para afirmarmos que alguém que possua rugas e cabelos brancos tenha vivido por muito tempo. Na maioria dos casos, em razão do desperdício de tempo já mencionado, podemos afirmar que essas pessoas simplesmente “foram” por muito tempo, mas, de fato, não viveram por muito tempo. Transformaram suas vidas em simulacros de existência, pois ficaram a vagar. Podem ser comparadas com embarcações que, tendo saído do porto, são apanhadas por violenta tempestade. Navegam à deriva de cá para lá dando voltas, conforme a mudança dos ventos e o capricho dos furacões, sem, contudo, saírem do lugar.

Dentre nós, uns empregam praticamente esse tempo, outros prodigamente; uns o despendem assim: de maneira que possam justificar, outros sem deixar dele resquício algum, e nada é mais torpe do que isso. Muitas vezes um velho de muitos anos nenhum outro argumento tem, além da idade, com

¹¹⁵ O misticismo oriental ganhou terreno quando do processo da helenização promovido pelas conquistas de Alexandre Magno (334-323 a . C.)

que prove haver vivido muito tempo (SOBRE A TRANQUILIDADE DA ALMA, P31).

Destarte, para Sêneca, o objetivo da existência é a busca da Virtude através do combate aos vícios e do aprendizado da arte de viver e morrer. A morte não deve, pois, inspirar medo, mas sim, respeito e admiração. Através do aparente caos que ela abriga, para o filósofo, existe uma ordem clara e estabelecida.

(...) há na sabedoria domínios muito mais vastos e profundos: investiguemos a natureza dos deuses, o princípio que alimenta os astros, os percursos tão diversos percorridos pelas estrelas (...) se é delas que provém a energia que anima todos os corpos e todas as almas, se os fenômenos que consideramos casuais estão afinal em obediência a alguma lei e se, portanto, no universo nada se produz ao acaso e fora de uma ordem determinada (CARTAS 117.19).

É, pois, por intermédio dessa conscientização quanto à morte e pelo combate aos vícios que o homem pode sair de uma situação de total ignorância, iludido pelas inúmeras paixões, e galgar o *Summum Bonum*, ou seja, o Supremo Bem. Desse modo ele pode converter-se em um “disseminador da felicidade”, delineando as bases morais da sociedade. “A sociedade humana assemelha-se em tudo a um arco abobadado: as pedras que, sozinhas, cairiam, sustentam-se mutuamente, e assim conseguem manter-se firmes” (CARTAS 95.53).

A partir do entendimento senequiano, a morte não deveria provocar medo, visto ser o momento da libertação plena. Os preceitos de Sêneca guardam certo sentido de perenidade, que pode ensinar o homem no que tange ao “aprender a morrer”, uma vez que a sociedade de consumo tende a levá-lo a uma negação de sua mortalidade, num processo alienatório que o impede de enxergar e aceitar esse fenômeno natural e inevitável

REFERÊNCIAS

- BRUN, Jean. *O estoicismo*. Porto, Edições 70, 1986.
FRAILE, Guillermo. *História de la Filosofía*. Rio de Janeiro, AGIR Editora, 1973.
JAEGER, W. *Paidéia*. São Paulo. Martim Fontes, 1979.
LI, Willian. “Introdução”. *Sobre a brevidade da vida*. São Paulo, Nova Alexandria, 1998.
REALE, Giovanni. *História da Filosofia antiga*. São Paulo, Loyola, 1992. Vol.V.
SÊNECA. *Sobre a brevidade da vida*. São Paulo, Nova Alexandria, 1993.
SÊNECA. *Sobre a tranquilidade da alma*. São Paulo, Nova Alexandria, 1994.
SÊNECA. *Cartas a Lucílio*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.
ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *O estoicismo romano*. Porto Alegre, EDPUCS, 1996.
SOBRINO, Enrique Otón. “introducción”. *De la colera*. Madrid, Alianza Editorial, 1986.

PREGHIAMO: O ESTUDO DA INTERMEDIÇÃO DOS SANTOS NA RELIGIOSIDADE LAICA PRESENTE NA “LAUDA D’I MORTI DE LA COMPAGNIA” (LAUDÁRIO FIORENTINO, SÉCULOS XII E XIV).*

MORETI Andréa (UEL)

VISALLI, Angelita Marque (UEL)

A análise a seguir tem como objetivo o estudo do movimento laudístico a partir do século XIII, através do Laudário Fiorentino, da Companhia de San Gilio. Laudas são poesias religiosas cantadas pelos leigos, geralmente com temas de acordo com os dias do calendário litúrgico cristão. Caracterizando a espiritualidade coletiva do momento, as laudas expressam a devoção a vários santos, inclusive a *Lauda d’i morti de la compagnia*, sobre a qual nos concentramos nesse estudo. Sendo de caráter fúnebre, dedicada ao dia de todos os santos, os leigos se reuniam para cantá-la geralmente por ocasião da morte de algum membro da companhia. Portanto, temos no projeto de salvação do laicado uma das características principais do movimento laudístico.

O Laudário Fiorentino apresenta uma classificação e divisão dessas laudas, sendo dedicadas, sobretudo ao nascimento de Jesus, Anunciação, maternidade de Maria, sofrimento de Mãe e Filho na cruz e pedidos de intercessão a vários santos, mas com ênfase maior à figura de Maria, grande intercessora em favor dos leigos. Nesse contexto, a *Lauda d’i morti de la compagnia* permite análise dos santos e sua importância na vida dos leigos do momento. O pedido de intercessão dos vivos pelos mortos da companhia demonstra maior participação na fé através de uma religiosidade coletiva, antes ausente da vida do laicado.

Antes do século XII poucas eram as oportunidades dos leigos participarem da vida religiosa. Os mosteiros pregavam o abandono do mundo para viver inteiramente a proposta divina – o que não era de todo agradável aos leigos. Surgia então, através das confrarias, uma oportunidade desses participarem ativamente na religiosidade do período, sem a exclusão proposta pelos mosteiros. As principais características dessas confrarias eram o canto coletivo (POPOLO, 1990: pg. 21) e, segundo Franco Cardini, a prática de obras em favor da sociedade, oferecendo “[...] assistência mútua, tanto espiritual quanto prática, em caso de doença ou de morte” (CARDINI, 1997: pg. 98). Assemelhavam-se em ideais propostos pelas ordens mendicantes, sobretudo da franciscana, que tinha em suas práticas a vida penitencial e ajuda ao próximo. E o Laudário Fiorentino recebe influências, sobretudo franciscanas em sua produção.

Embora o movimento laudístico surgira independente da vontade da igreja, não possui de forma alguma caráter heterodoxo. Também não podemos confirmar estarem sob o domínio total dos mosteiros. Portanto, preferimos afirmar seu caráter como decorrente de uma florescência da religiosidade a partir de meados do século XII.

* Artigo resultante de projeto de pesquisa orientado pela Prof^a. Dr^a. Angelita Marques Visalli.

A preocupação com a intercessão se acentua quando adentramos no século XIV, em virtude do temor da peste negra. O santo agiria em auxílio de quem o invocara, levando a Deus seus pedidos. San Gilio, patrono da confraria, é um exemplo nesse contexto. Viveu no sul da França, por volta do século VIII. É conhecido a partir do século XIII, por curar enfermidades e pelo seu exemplo de vida eremita e confessor. (FRANCO JR, 2003:pg. 12). Desejando a vida eremita, procurou a vida isolada, morando no deserto por muito tempo. Certa vez, fora atingido por uma flecha atirada por um soldado do Rei. Pela sua vida de santidade, obteve cura particular da sua enfermidade, através da sua fé, demonstrando a mudança na concepção de santidade do período.

Para que se compreenda essa mudança no cenário da concepção de santidade é preciso estabelecer uma linha cronológica da história da mesma. No cerne da questão, André Vauchez apresenta uma mudança na idéia de santidade ao longo dos tempos. A partir do século V, os santos eram escolhidos por sua origem nobre e, em sua maioria, caracterizados como chefes religiosos envolvidos na vida ativa da sociedade, sendo bispos incumbidos de zelar pela fé, proteger a cidade onde residiam e “[...] lutarem contra o arbítrio dos reis e de seus funcionários”.(VAUCHEZ, 1995: PG. 25). Com a reforma de Gregório VII, século XI, mudam-se os rumos da espiritualidade na Idade Média e a visão de santidade e santo são modificadas, passando a se considerar a vida de exemplo do mesmo, não mais com tanta ênfase no milagre realizado por ele. Podemos então determinar o estilo dessa nova forma de santidade, onde é o exemplo de vida que atrai os fiéis, permitindo a participação nas confrarias.

No que diz respeito à lauda que trabalhamos, essa nova perspectiva da concepção de santidade se acentua se observarmos ser ela de caráter fúnebre, com preocupações referentes ao além-túmulo e ao paraíso – temas também decorrentes dessa idéia de santidade do período.

Em meio a uma sociedade cheia de tensões internas e contradições, os santos são considerados figuras livres e independentes dos sofrimentos terrestres. Segundo Jacques Le Goff, esses “[...] constituem o sagrado enquanto acessível”.(LE GOFF, 1989: pg. 226). Agiriam em favor dos leigos perante Deus, intermediando o contato entre eles.

Nesse contexto, o mundo cristão é repleto de simbologias. O que não seria diferente no que diz respeito ao conceito de santidade desde o século V. Ao analisarmos o significado da palavra simbologia na linguagem cristã, percebemos uma tendência à sacralização dos fatos reais e, nesse contexto, a figura do santo é vista, sobretudo após o século XII, como um símbolo a mais na linguagem cristã. Hilário Franco Jr. Sugere a interpretação de que o laicado entra em contato com uma força maior (representada pela figura de Deus) através do auxílio de um símbolo (representado pela figura do santo). Na Bíblia, a palavra *símbolo* se refere a espelho, reflexo do criador: “Hoje vemos como num espelho, mas então veremos face a face.” (I Coríntios 13,12). Enquanto vivente, o homem vê a presença de Deus através do espelho da santidade daquele escolhido para devoção. O santo se encontra entre Deus e o

homem; é o reflexo do criador e, ao mesmo tempo, aquele que intercede pelo morto e pelo vivo a esse mesmo criador.

Preocupações com o pós-morte são ainda maiores nesse período. A inserção do Purgatório no quadro de destinos existentes – Céu e Inferno -, o combate contra as tentações do corpo, promovido pelas ordens mendicantes, farão com que a inquietação quanto à salvação da alma no dia do Juízo Final sejam constantes. Para representar a importância dos santos para o período, podemos citar a Virgem Maria, considerada a advogada maior, o canal entre Deus e o vivente no que tange à salvação da alma e o perdão dos pecados cometidos.

Contudo, é preciso compreender que essa simbologia não anula o valor real do fato ocorrido, ou da figura analisada; pelo contrário. Seria mais uma forma pedagógica de ensinar aquilo que convém, de maneira mais clara ao leigo, aproximando a vida real do que é considerado sagrado, como é o caso do santo.

Nosso maior exemplo é a *Lauda d'i morti de la compagnia*. O santo agiria em favor do morto no dia do Juízo Final, para que Deus não levasse em conta os pecados cometidos, e sim sua conduta na vida cristã baseando-se o mais próximo possível da história do intercessor escolhido. A seguir, analisaremos um trecho da lauda que invoca a presença de São Lourenço perante Deus em favor dos mortos da confraria:

*O santo Lorenzo, martire amoroso,
Che morire per Cristo ti fu gioioso,
Per li nostra morti, c'aggiao riposo,
Dinaçi a Dio avvocato sia.
(POPOLO, 1990: pg. 505)*

Pode-se perceber uma exaltação dos adjetivos “mártir” e “amoroso”, o que representa o exemplo de vida, morrendo pela causa de Cristo, que o santo transmite aos leigos. Os fiéis pedem a presença do santo na hora do Juízo Final para interceder junto a Deus em favor do indivíduo. Identificamos tais informações com essa nova forma de espiritualidade, preocupada cada vez mais com o Além-túmulo e a salvação não mais individual, mas coletiva através do canto da lauda. O fragmento a seguir demonstra essa religiosidade coletiva:

*O Gesu Cristo, largo et cortese
Abondança di bene in ogni paese,
a' morti e a' vive siate pelese
quando fie l'ora del passar d'esta vita:
la porta del paradiso a tutti aperta sia.
(POPOLO, 1990: pg. 509)*

Percebe-se que é através da intercessão daqueles que foram exemplo de vida, espelhos da santidade de Deus, que os indivíduos terão mais chances de conquistarem as alegrias eternas do paraíso, decorrente de uma nova forma de espiritualidade, sobretudo no que diz respeito ao século XIII.

REFERÊNCIAS

LAUDE FIORENTINI- IL LAUDARIO DELLA COMPAGNIA DI SAN GILIO. (a cura di Cocetto del Popolo). *Città del Castelo*: Leo S. Olschki Editore, 1990, 2 vols.

- (sigla: SGilio)

CARDINI, Franco. *A Itália entre os séculos XI e XIII*. in MONGELLI, Lênia Márcia (coord.) *Mudanças e rumos: o Ocidente medieval (séculos XI-XIII)*. Cotia, SP: Íbis, 1997.

VARAZZE, Jacopo. *A Legenda Áurea: a vida dos santos*. Tradução de Hilário Franco Jr. São Paulo; Companhia das Letras, 2003.

POPOLO, Conceto de (a cura di). LAUDE FIORENTINI- IL LAUDARIO DELLA COMPAGNIA DI SAN GILIO. *Città del Castelo*: Leo S. Olschki Editore, 1990, 2 vols.

VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

VAUCHEZ, André. O Santo in LE GOFF, Jacques (coord.) *O Homem Medieval*. Tradução Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa; Presença, 1989.

JOSEFO E SUA OBRA GUERRA DOS JUDEUS

NASCIMENTO, Samuel Martins (PIC/UEM)
VENTURINI, Renata Lopes Biazotto (DHI/PGH/UEM)

Este estudo visa analisar a leitura que Flávio Josefo fez sobre a Guerra dos Judeus, caracterizada pela revolta judaica contra o regime romano imposto na região da Palestina, ocorrida no século I d.C. Josefo documentou esta guerra, como testemunha ocular, em sua obra intitulada *Guerra dos Judeus*.

Esta guerra, ocorreu entre os anos de 66 e 70 d.C.,¹¹⁶ e marcou profundamente a região da Judéia, tanto para judeus como para romanos e cristãos. Para os Judeus porque o judaísmo passou por uma profunda mudança, além da destruição de Jerusalém e do Templo; para os cristãos por se separarem do judaísmo definitivamente (DEPOIS DE JESUS, 1999, p. 74) e para os romanos, pois dessa região originou a Dinastia dos flavianos que reinou de 69-96 d.C.

Para Josefo a responsabilidade da destruição de Jerusalém foi dos judeus e não dos romanos. Se os judeus não tivessem se revoltado ou se tivessem arrependido durante a Guerra, Jerusalém e a Judéia não teriam sido devastadas.

Vida de Josefo

Josefo nasceu em 37 d.C., como ele mesmo afirma na sua obra *Autobiografia*¹¹⁷: “... eu tenho meu nascimento, no primeiro ano do reinado do imperador Caio César”¹¹⁸ (JOSEFO, *Autobiografia*, p. 476). Era filho de Mattias, um sacerdote; e sua mãe descendia da família real dos asmoneus:

Mas eu não sou somente oriundo da família dos sacrificadores, eu sou também da primeira das vinte e quatro linhas que a compõe e cuja dignidade está acima de todas (...) O ramo dos asmoneus, de que ela é proveniente, possui durante um longo tempo, entre os hebreus, o reino e a suprema sacrificadura (JOSEFO, *Autobiografia*, p. 476).

Aos treze anos Josefo inicia seu aprendizado sobre as três seitas que existiam entre os judeus: os essênios, os fariseus, e os saduceus. Quanto aos zelotas, uma quarta seita, ele destaca que eram vis, pois foram eles que incitaram a revolta contra Roma. Porém, essa experiência não o satisfaz, aos dezenove anos ele abraçou a seita dos fariseus, “que se aproxima mais que qualquer outra dos estóicos, entre os gregos” (JOSEFO, *Autobiografia*, p. 477). Aos vinte e seis anos ele fez uma viagem a Roma, onde obteve, por intermédio da imperatriz Popéa, a libertação dos sacerdotes que tinham sido levados para Roma. Todavia, quando regressou a Jerusalém a cidade já estava perto da

¹¹⁶ Algumas fortalezas foram tomadas depois de 70, como Macheron e Herodium (JOSEFO, *Guerra dos Judeus*, p. 695). Já Massada (JOSEFO, *Guerra dos Judeus*, p. 698), foi tomada em 73.

¹¹⁷ Apesar do livro *História dos Hebreus* traduzido por Vicente Pedroso chamar esta obra de “Vida de Flávio Josefo escrita por ele mesmo”, chamaremos ela de “*Autobiografia*” que é o nome usado por todos os autores que estudam Josefo. Ver Hadas-Lebel, 1991, p. 15

¹¹⁸ Caio César (Calígula) reinou entre 37 e 41 d.C.

revolta. Ele procurou dissuadir os revoltosos, mas seus esforços foram inúteis. Os facciosos já tinham tomado a Fortaleza Antônio. Josefo, temendo que esses facciosos o acusassem de partidário dos romanos, fugiu para o santuário. Contudo, depois da morte de Manahem e dos principais líderes da revolta, Josefo uniu-se aos sacerdotes, que nesse mesmo momento tinham esperanças que Cássio viria com grande força e derrotaria os revoltosos, o que não aconteceu.

Depois da derrota de Cássio, os sacerdotes que viram Jerusalém desarmada e os sediciosos armados, e sabendo que a Galiléia não estava totalmente em revolta, enviaram para lá Josefo. Ao chegar ele observou que os galileus estavam para travar uma luta com a cidade de Séforis, fiel a Roma. Ele relatou isso ao Conselho de Jerusalém, que o designou para cuidar da província. Depois de fortificar aquela província, ele começou a enfrentar Plácido, que Géstio Galo tinha enviado para incendiar as aldeias da Galiléia. Nesse momento ele ainda enfrentava as calúnias dos revoltosos, principalmente de João de Giscala e seu amigos. Decidido ir a Jerusalém para se defender, não lhe foi permitido, pois os galileus aclamaram a uma só voz, que ele era seu benfeitor e salvador de seu país.

Em 67 o general Vespasiano conquista Jotapata, última cidade da Galiléia, defendida por Josefo. Ele é feito prisioneiro, mas logo cai nas graças de Tito e Vespasiano, pois falou que os dois seriam imperadores. No cerco de Jerusalém, em 70, fez discursos incitando os rebeldes a se arrependerem, porém não foi ouvido. Quando chegou à Roma, depois da conquista de Jerusalém, foi bem aceito por Vespasiano, que lhe deu várias honras, inclusive a cidadania romana, e uma grande extensão de terras na Judéia. As honras continuaram com Tito e Domiciano. Josefo morreu entre 95 e 115 d.C.

Suas obras escritas foram *Guerra dos Judeus contra os romanos*, *Antiguidades Judaicas*, *Autobiografia* e *Contra Apião*. A primeira obra intitula-se *Guerra dos judeus*, composta de 7 livros. A narrativa se inicia quando o rei selêucida, Antíoco Epifânio toma Jerusalém em 166 a.C. e se estende até a queda de Massada 73 d.C. A segunda obra contendo 20 livros chama-se *Antiguidades Judaicas*, que compreende desde a criação do mundo por Deus até o governo de Floro em 66 d.C. A terceira obra se intitula *Contra Apião*, composta de 2 livros. A quarta obra chama-se *Autobiografia*, que é sua própria biografia.

Concepção de tempo em Flávio Josefo: o tempo dos judeus acabou.

Ao discurtimos a concepção de tempo é preciso distinguir a concepção de tempo linear entre os judeus e tempo cíclico entre os gregos, como se os dois se opusessem. Neste sentido, Lloyd, alega que:

Pretender, em particular, opor uma concepção grega do tempo a uma concepção judaica, e considerar a primeira essencialmente cíclica e a segunda essencialmente linear, significa os casos quanto aos gregos, adotar uma atitude absolutamente equivocada (LLOYD, 1975, p. 136).

Quanto aos gregos o destaca que essa concepção “cíclica” assume formas diferentes de acordo com os autores. Entre eles encontram-se concepções tanto lineares quanto cíclicas ¹¹⁹.

Quanto ao tempo judaico, André Neher, em seu texto *Visão do Tempo e da história na Cultura Judaica* ¹²⁰, alega que, “Deus está ao mesmo tempo perto e distante, fora do universo e penetrando-o de toda parte. É o Ser e o Devir” (NEHER, 1975, p. 180). No caso particular de Josefo, percebe-se que Deus também é o mediador do tempo. Ele sempre aparece em suas citações ao longo da obra. Para exemplificar, na obra *Guerra dos Judeus*, no trecho onde descreve o incêndio do Templo, Josefo, afirma:

Quando Tito se retirou para a torre Antônia, resolveu atacar no dia seguinte pela manhã, dez de agosto, o templo, com todo o seu exército; e assim estava-se na véspera desse dia fatal, em que Deus tinha, há tanto tempo, condenado aquele lugar santo a ser incendiado e destruído depois de uma longa série de anos, como ele tinha outrora no mesmo dia, sido destruído por Nabucodonozor (JOSEFO, BJ, p 878).

De acordo com esta passagem, o tempo dos judeus já tinha passado ¹²¹. Deus abandonou o Templo, os judeus e foi para o lado dos romanos. Os judeus tinham desrespeitado lawé. Com isso chegou a hora da purificação, tal como tinha acontecido com a Grande Diáspora da Assíria e da Babilônia ¹²². Logo se vê que a vontade de Deus era que a Judéia fosse arrasada. Josefo alega que Jerusalém fez tantas ofensas, que para Deus ter sua cólera aplacada, a cidade teria que se arrepender o mesmo tanto que ofendeu. Josefo, como os velhos profetas do Velho Testamento, (Jeremias, Isaías) já enaltecia o arrependimento. Para ele restava uma opção, por meio da salvação do povo e das magníficas construções de Jerusalém, incluindo o Templo Sagrado ¹²³.

Mesmo depois da tomada quase total de Jerusalém os revoltosos viram o poderio dos romanos. Neste momento acreditavam que Deus estava do lado dos romanos: “*Viu-se então claramente um efeito do poder de Deus e a boa fortuna dos romanos*” (JOSEFO, BJ, p. 685).

¹¹⁹ Para maiores esclarecimentos ver LLOYD, 1975, p. 136-175.

¹²⁰ Para maiores esclarecimentos ver NEHER, 1975, p. 176-196

¹²¹ Aqui vale lembrar, que Josefo, escreveu esta obra por volta de 95, portanto 25 anos da queda de Jerusalém e os judeus estavam dispersos, principalmente pelo mundo romano e o mundo parto. Josefo vivenciou a queda de Jerusalém, do Templo e dos últimos redutos judaicos. Ele presenciou o triunfo de Roma.

¹²² A diáspora da Assíria, aconteceu em torno de 733 a.C., quando Teglat Phalasar III, da Assíria, deportou os efrimitas (o reino do Norte), para a Mesopotâmia. Já a diáspora da Babilônia, aconteceu em torno de 605, quando Nabucodonozor II, da Babilônia, deporta os judeus (o reino do Sul), também para a Mesopotâmia. KELLER, 1986, p. 247 e 301.

¹²³ Para o historiador Monteiro, o Templo era “a maior e mais rica edificação de Jerusalém: era a sede principal, para não dizer única, da autoridade religiosa e uma das fontes permanentes do poder político”. (1963, 224). Também Chaillet, “O templo de Jerusalém,..., permanece sendo o lugar por excelência da presença divina e o local onde... são perdoadas as faltas individuais e coletivas... O local santo é o centro da vida judaica e do Universo... Este local é também o símbolo da identidade nacional...” CHAILLET, *História Viva*, p 69

Concluindo, de uma forma geral o tempo em Josefo, é o tempo dos judeus na Palestina que deu lugar a nova era, o Tempo dos Romanos. A partir daí, a cidade passou a ser controlada pelos romanos:

somente um pedaço do muro, que está do lado do Ocidente, onde ele tinha determinado construir uma fortaleza e as torres de Hípicos, de Fazeel e de Mariana, porque, sobrepujando a todas as outras em altura e em magnificência, ele as queria conservar para mostrar à posteridade (JOSEFO, BJ, p. 688).

Durante 60 anos, permaneceu na Palestina uma legião “que usava a insígnia “Leg XF”, que significa “Legio X” (KELLER, 1986, p. 404).

O conceito de história nos discursos, escritos por Josefo:

Os escritos de Josefo mostram uma forte influência dos gregos, principalmente de Tucídides. De acordo com Droboruka e Climaco, Tucídides influenciou a vários historiadores da antiguidade. Todavia, não se pode esquecer da origem judaica de Flávio Josefo, que segundo Droboruka, teria sofrido a influência de judeus, tais como Daniel e Jeremias:

Pretendendo dar à Judéia do séc.I o mesmo tratamento historiografia) que Tucídides deu à Grécia do séc.V a.C., Josefo acabou indo bem além da mera cópia, fornecendo um quadro explicativo bastante original (DROBORUKA, 2001, p. 3).

Segundo Dobroruka é preciso ponderar acerca da influência grega e hebraica na obra de Josefo:

A ênfase na herança clássica de Josefo, ignorando-se as conexões judaicas de sua formação e de sua obra, pode ainda levar o pesquisador a questões errôneas ou mal formuladas, como a da aparente incompatibilidade da noção paga de *tyché* (empréstimo de Políbio) e o papel de Deus na história; nesse caso não há qualquer complicação maior, já que, ainda que o historiador judeu use os dois termos indistintamente, a ação da Fortuna permanece sempre subordinada aos planos divinos, e não chega a haver contradição, na ótica de Josefo, em se servir simultaneamente do instrumental clássico da historiografia grega e da tradição judaica. Mas o uso do termo grego não deixa de manter o monoteísmo essencial de sua reflexão sobre a história, veiculada muitas vezes sob a forma de discursos postos na boca de generais romanos (DROBORUKA, 2001, p. 9).

Como foi escrito nas linhas acima, Josefo é primeiramente um judeu. Em um trecho no prefácio da obra *Guerra Judia* ele relatou que pretendia continuar a história de onde os profetas terminaram:

Assim, começarei minha história por onde seus autores e nossos profetas terminaram as suas. Referirei particularmente, com toda a exatidão que me for possível, a guerra que se travou no meu tempo e contentar-me-ei em tocar brevemente o que se passou nos séculos seguintes (JOSEFO, BJ, 497).

Ele continua relatando o que escreverá nos sete livros, e por fim conclui:

Escreverei todas estas coisas em sete livros, divididos em capítulos, para satisfação das pessoas que amam a verdade e não tenho motivo de temer que aqueles que tiveram a direção dessa guerra ou que lá se encontraram presentes, me acusarem de ter faltado à sinceridade (JOSEFO, BJ, p. 498).

Josefo alega que não pode ficar lamentando as desgraças de Jerusalém, mas sim ser imparcial. Ele escreveu esta obra em terceira pessoa, e em grego¹²⁴, para informar a outras nações dentro do Império, teve o objetivo, mostrar a realidade, ou seja, a verdade dos acontecimentos. Inclusive, para desmentir a outros que escreveram sobre a Guerra dos Judeus:

Houve, no entanto, pessoas que se dispuseram a escrevê-la, embora por si mesmos nada soubessem dela, baseando apenas seus conhecimentos em relações vãs e falsas. Quanto aos que nela tornaram parte, sua bajulação pelos romanos e seu ódio pelos judeus, fê-los relatar as coisas de maneira muito diferente, da que de fato eram na realidade. Seus escritos estão cheios de louvores de uns e de censuras dos outros, sem se preocupar com a verdade (JOSEFO, BJ, p. 496).

Sobre este comentário de Josefo percebemos que, em nenhum momento, fala mal dos judeus, mas sim dos revoltosos. Entre os romanos, ele louvava Vespasiano, Tito e o exército romano, pois se os prefeitos e os procuradores da Judéia,¹²⁵ fizessem alguma coisa contra os judeus, eram logo atacados por ele. O exemplo claro é Floro.¹²⁶

Josefo, acreditava que a sua versão sobre os fatos era a única que continha a verdade, os outros que dispuseram a escrever sobre essa guerra nada sabiam.

Sobre os discursos, Climaco alega o que “ele justifica o uso excessivamente emocional em sua obra dizendo que precisa se expressar, mas garante que ela não irá atrapalhar a sua capacidade de dizer a verdade (...) nos discursos de Josefo fica também muito evidente a presença de seus sentimentos pessoais” (2001, p. 5).

Josefo se utiliza dos discursos de pessoas mais próximas dele. Ele pertencia um círculo da alta casta dos sacerdotes¹²⁷. Há um consenso geral de que se a guerra acontecesse quem perderia mais eram eles, pois esses eram aliados de

¹²⁴ (JOSEFO, *Guerra dos judeus*, p. 496). Neste trecho ele alega que primeiro esta obra em sua língua, o aramaico. Este idéia é aceita por HADAS-LEBEL, 1991, p. 238.

¹²⁵ Prefeitos de 6 a 41. Procuradores de 44 a 66.

¹²⁶ Para maiores informações referentes a Floro, ver (JOSEFO, *Guerra dos Judeus*, p. 563-572) Referentes ao governo de Floro.

¹²⁷ Finley, afirma, que “Os zelotes eram uma seita religiosa tradicional, tão hostil à aristocracia judaica e à alta casta sacerdotal (que Josefo representava) quanto aos dominadores romanos” (1991, p. 221). Mais para frente, ele parafraseando o professor Zeitlin, diz que “que o povo judeu era esmagado pela tirania romana é ignorar esse fator e cair na mesma armadilha que produziu a idéia da culpa coletiva. A classe representada por Josefo não se sentia tiranizada” (1991, p. 221)

Roma, incluindo o próprio Josefo. Ele sempre usou discursos desta classe que sentia a guerra como um mau negócio.

Nesses doze escritos, percebemos que Josefo não tomou como referência nenhum discurso dos dois principais chefes dos revoltosos, João de Giscala e Simão bar Giorias. Ao contrário, buscou alertar seus leitores que Jerusalém caíra em ruína por causa dos revoltosos; os romanos não tiveram culpa. Essa idéia vai desde o discurso de Agripa, falando para os judeus não se revoltarem, pois assim não teriam a cidade destruída por Roma que era a “dona do mundo” até o ao último discurso de Eleazar, um dos mais influentes dos chefes dos revoltosos. Todos concluem que erraram e com isso arrependem-se.

Ao longo da obra percebemos o descontentamento de Josefo, principalmente com relação a João e a Simão. Por isso o discurso pronunciados por esses dois líderes dos rebeldes, não aparece na sua obra. Podemos observar que Josefo tem uma idéia central: os revoltosos estavam errados em fazer a guerra. Mas quando começaram foram contra Deus, e cometeram sacrilégios. A destruição de Jerusalém, do Templo, do povo judeu, foi culpa dos revoltosos. O certo era que eles reconhecessem o erro cometido e se entregassem aos romanos, antes que tudo fosse destruído. Mas não aconteceu assim. Josefo condena os revoltosos pela destruição e não os romanos.

A dualidade de Josefo: ser romano ou judeu

Para Hadas-Lebel “em sua vida póstuma quase milenar, Flávio Josefo assumiu os rostos mais diversos” (HADAS-LEBEL, 1991, p. 270). Hadas-Lebel passa a idéia de que Josefo foi visto por alguns judeus como traidor, inclusive no meio da segunda guerra mundial. Esta idéia de Josefo ter sido um traidor remonta ao fato dele não ter morrido como um herói, resistindo bravamente contra os romanos, pois Josefo não queria suicidar-se mas entregar-se aos romanos, quando estava escondido numa caverna.

Chamar Josefo de traidor se justifica pelo fato dele ter pregado contra os judeus revoltosos, que levaram a derrota. Para ele a culpa da destruição de Jerusalém não foi dos romanos, mas dos revoltosos. Essa idéia, para os judeus da Diáspora Judaica do século I d.C. não foi muito favorável. Porém, o próprio Josefo não acreditava que estava traindo. Para ele os revoltosos foram os que causaram as terríveis perdas. Se tivessem ouvido seus discursos os de Agripa e de Tito os judeus não teriam sido escravizados.

De uma forma geral Josefo alega que Deus está do lado dos romanos. Quando estava na caverna escondido de Vespasiano, lembrou do sonho que tivera antes:

Josefo então lembrou-se dos sonhos que tivera, nos quais Deus lhe fizera ver as desgraças que sucederiam aos judeus e os felizes resultados obtidos pelos romanos, pois ele sabia explicar os sonhos e ver a verdade mesmo no meio das trevas, a qual Deus muitas vezes se compraz em esconder e como

ele era sacrificador, também conhecia as profecias que estão nos livros santos (JOSEFO, BJ, p. 599).

Quanto as profecias, Josefo já tinha em mente que os romanos já iriam dominar o mundo judaico¹²⁸. Sobre essa discussão lembramos os estudos de Victor Passuello (2001). Segundo ele a idéia de que o quarto império era o romano dentro do mito das quatro idades do livro de Daniel¹²⁹ foi formulada por Josefo. Os quatro reinos de acordo com Josefo eram: o Babilônico (cabeça de ouro), o medo-persa (peito e braços de prata), o grego (entre e quadris de bronze) e o romano (pernas de ferro).

Como Josefo se comporta diante disto? Em boa parte da obra ele se sente aflito por causa da destruição de Jerusalém e do Templo, ambos sagrados para os judeus. Ele, como qualquer outro judeu amante de sua nação, não se sentiu bem ao ver as coisas sagradas serem destruídas. Ele deplora as desgraças de Jerusalém¹³⁰. Diante disto não podemos chamá-lo de traidor, pelo fato de ter-se tornado romano.

Os escritos de Flávio Josefo se apresentam como um testemunho singular sobre a guerra dos judeus, resguardadas a devida relação entre o contexto histórico de sua produção, bem como o lugar de seu autor nesse contexto.

REFERÊNCIAS

- BÍBLIA Sagrada português-inglês=HOLY Bible portuguese-english*. Nova Versão Internacional-New International Version. São Paulo: Editora Vida, 2003.
- CHAILLET, Jeanne. O Templo: uma casa de tráfico? In.: *História viva. Grandes temas* (Jesus, o Homem e Seu Tempo). N° 1. São Paulo: Duetto, p. 62-69.
- CLÍMACO, Joana Campos. *Os discursos na historiografia antiga e sua presença na guerra dos judeus de Flávio Josefo*. Paper apresentado no IV Congresso de Estudos Clássicos/ XII Reunião da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos –SBEC, 5-10 de Agosto de 2001
- DEPOIS de Jesus: o triunfo do cristianismo*. Rio de Janeiro: Reader's Digest Brasil, 1999.
- DROBORUKA, Vivente. *História em Flávio Josefo*. Paper apresentado no IV Congresso de Estudos Clássicos/ XII Reunião da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos –SBEC, 5-10 de Agosto de 2001
- FINLEY, Moses I. *Aspectos da antiguidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- HADAS-LEBEL, Mireille. *Flávio Josefo: o judeu de Roma*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1991
- JOSEFO, Flávio. *História dos hebreus*. Trad. Vicente Pedroso, 4ª Ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2000.
- KELLER, Werner. ... e a *Bíblia tinha razão*. São Paulo: Círculo do Livro, 1986.

¹²⁸ Para saber mais ver: PASSUELLO, O MITO DAS QUATRO IDADES NO LIVRO DE DANIEL E EM JOSEFO, 2001 e PASSUELLO, CONFLITOS E INTERAÇÕES ENTRE AS TRADIÇÕES JUDAICA E GREGA NA ÉPOCA HELENÍSTICA, 2001.

¹²⁹ Dan. Capítulo 2:24-49 e Dan. Capítulo 7:1-28

¹³⁰ Josefo, Livro Quinto, Capítulo 2, p. 639

MONTEIRO, Domingos. *História da civilização*. Rio de Janeiro: Lidador, 1963, v. 5.

LLOYD, R. O tempo no pensamento grego. In.: Ricoeur P. et. al. *As culturas e o Tempo*. Petrópolis: Editora Vozes Ltda; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1975. p. 136-175.

NEHER, André. Visão do tempo e da história na cultura judaica. In.: Ricoeur P. et. al. *As culturas e o Tempo*. Petrópolis: Editora Vozes Ltda; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1975. p. 176-196.

PASSUELLO, Victor. *Conflitos e interações entre as tradições judaicas e grega na época helenística: a reescrita do livro de Daniel nas Antiguidade Judaicas de Flávio Josefo* UFOP- Paper apresentado no IV Congresso de Estudos Clássicos/ XII Reunião da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos –SBEC, 5-10 de Agosto de 2001.

PASSUELLO, Victor *O mito das quatro idades no livro de Daniel e em Josefo: suas origens e circulação durante o período helenístico*. Paper apresentado no IV Congresso de Estudos Clássicos/ XII Reunião da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos –SBEC, 5-10 de Agosto de 2001.

O CARÁTER PEDAGÓGICO DA CONCEPÇÃO DE LIVRE-ARBÍTRIO DE SANTO AGOSTINHO*PEINADO, Maria Rita Sefrian de Souza (PIC/UEM)**OLIVEIRA, Terezinha (DFE/PPE/UEM)*

Pretendemos, nesta comunicação, com base em formulações agostinianas, discutir a concepção de pecado e de livre-arbítrio na Idade Média, especialmente os aspectos educacionais a ela inerentes. Levando em consideração o contexto de intensa transformação social do momento em foco, iniciaremos a exposição com os resultados de uma pesquisa sobre o poder do Estado e sobre as condições da sociedade religiosa. Em seguida explicitaremos a influência pedagógica das concepções de Agostinho na sociedade medieval.

A fontes da pesquisa foram algumas obras de Santo Agostinho (fontes primárias) e de autores como Guizot, Rui Nunes (fontes secundárias) que nos permitiram conhecer as condições em que se encontrava a sociedade do século V.

Naquele momento, o Império Romano estava em decadência e o poder imperial caía gradualmente na nulidade. O poder espiritual, no entanto, fortalecia-se, crescia sua jurisdição e seu poder econômico, elevando-se suas pretensões de hegemonia na sociedade.

O declínio do poder do Império refletiu-se na linguagem dos chefes da sociedade civil, que perdeu sua antiga pompa, e a ascensão do poder espiritual refletiu-se na linguagem dos líderes da sociedade religiosa, que se tornou confiante e orgulhosa. (GUIZOT, 1999). Essa mudança na linguagem repercutiu na sociedade civil, a qual reconheceu a supremacia do poder espiritual sobre o poder temporal.

Desse modo, os eclesiásticos estabeleceram seu poder (GUIZOT, 1999) e, em meio à desintegração do Império e à degradação moral que contaminava a população romana, assumiram a direção pedagógica da sociedade civil.

A forma de compreensão de Agostinho sobre as verdades religiosas e sobre o comportamento dos cristãos tornou-se significativa no âmbito da sociedade religiosa e se estendeu para a sociedade medieval. Ou seja, a filosofia cristã assumiu fundamental importância na orientação pedagógica da Idade Média e a obra “De Doctrina Christiana”, de Santo Agostinho, serviu de roteiro de estudos dos intelectuais cristãos e ideário e programa para as escolas. (NUNES, 1979).

Por isso, neste ponto de nossa comunicação, queremos a ressaltar a influência da sociedade religiosa na formação do pensamento coletivo, num período em que a Igreja assumiu a tarefa de formação do clero e de leigos para a divulgação do cristianismo.

Guizot via na contribuição da Igreja uma forma de os homens organizarem sua vida. A fundamentação racional se fez necessária para a construção do pensamento cristão, pois, naquele momento histórico, os fiéis tomavam parte da sociedade religiosa, em sua administração e na difusão do cristianismo.

Agostinho, que havia se convertido ao cristianismo, trouxe intrínseca em si a necessidade de compreender o objeto da sua fé. Em sua história de vida passou do maniqueísmo ao platonismo e, quando encontrou “as verdades confiadas à fé”, não se contentou em acatá-las, mas buscou sistematizar sua compreensão em termos racionais.

Agora, porém, a respeito dessas verdades confiadas à nossa fé, esforçamo-nos de ter igualmente pela razão, mantendo-as com certeza plena (AGOSTINHO, 1995, p. 31).

Para ele, a racionalidade confere ao homem a superioridade sobre os animais – o que implica a responsabilidade de usar bem a razão, pois a razão ou a inteligência constitui a excelência humana.

Não é evidente que quanto à força e outras habilidades corporais, o homem é facilmente ultrapassado por certo número de animais? Assim sendo, qual é pois o princípio que constitui a excelência do homem, de modo que animal algum consiga exercer sobre ele sua força, ao passo que o homem exerce seu poder sobre muitos deles? Não será por aquilo que se costuma denominar razão ou inteligência? (AGOSTINHO, 1995, p.44)

Assim, para Agostinho a razão é que deve dominar as ações do homem, pois ao usar a razão as pessoas passariam a escolher e a definir as ações que poderiam ou não praticar.

Ele destaca que o sábio é um exemplo do ser que usa a razão, enquanto o insensato é a expressão daquele que não usa a razão. O sábio não é dominado pela paixão, as suas ações são submetidas ao domínio da mente.

E denomino sábio a quem a verdade manda assim ser chamado. Isto é, aquele cuja vida está pacificada pela total submissão das paixões ao domínio da mente. (AGOSTINHO, 1995, p.49).

Uma outra característica do uso da razão é a possibilidade da felicidade. O autor relaciona a sabedoria com a vida feliz e ainda diz que a boa vontade é um meio de se alcançar a sabedoria.

É a vontade pela qual desejamos viver com retidão e honestidade, para atingirmos o cume da sabedoria. Considera agora, se não desejas levar uma vida reta e honesta, ou se não queres ardentemente te tornar sábio. Ou pelo menos, se ousarias negar que temos a boa vontade, ao querermos essas coisas. (AGOSTINHO, 1995, p.56).

Desse modo o indivíduo necessita do livre-arbítrio para conduzir suas ações e reflexões e alcançar a vida feliz e a verdadeira sabedoria.

Do ponto de vista de sua concepção de livre-arbítrio, pode-se dizer que suas “Confissões” têm um fim educativo: ele relata seus próprios pecados a fim de que seus leitores, em arrependimento, busquem Deus e entendam que nele podem encontrar perdão, assim como o próprio Agostinho encontrou. Nessa obra, fica claro que ele não fez isso por sentir prazer em relembrar as antigas práticas, mas sim para evitar que, fazendo uso do pensamento racional, seus contemporâneos incidissem nos mesmos erros, ou seja, seu objetivo era educacional.

Nesta conjuntura, sua proposta de sistematizar as orientações sobre o bem e o mal exerce função pedagógica. O Bispo de Hipona discute a origem do pecado e sua investigação sobre “a causa de procedermos mal” torna-se a base de suas reflexões em busca de definições conceituais. Ou seja, o ensino sobre o pecado torna-se o fio condutor do agir social do cristão. A discussão sobre o pecado assume um caráter regulador e, portanto, uma função pedagógica na sociedade. Por meio da orientação religiosa, a função educativa, reguladora, deixa de ser realizada pelo Estado e passa a ser uma atribuição do próprio indivíduo cristão.

“Para Guizot, a Igreja foi a instituição que mais contribuiu, para o desenvolvimento da sociedade moderna no sentido de promover uma unidade entre os homens, de criar interesses gerais, de produzir minimamente um desenvolvimento de espírito.” (GUIZOT, 1999. p. 3)

Nas escolas monacais, a base da instrução constituía-se pelo aprendizado do ler e escrever, como também e principalmente, pela instrução sobre as Sagradas Escrituras. A formação elementar era responsabilidade das escolas paroquiais, enquanto a formação de nível superior ficava ao encargo das escolas episcopais, que funcionavam nas catedrais ou na casa do bispo. Com essa estrutura de funcionamento, o ensino assumiu um caráter coletivo. Os alunos, reunidos num mesmo espaço, recebiam uma formação cristã e não somente informações. Desta forma, a concepção cristã disseminava-se e unia os homens daquela sociedade.

Pode-se dizer, portanto, que a postura de Santo Agostinho, enquanto pensador das questões do seu tempo, resultou em grande legado à humanidade. Sua inquietação quanto à “necessidade de compreender aquilo a que damos crédito” o impulsionou a elaborar o que posteriormente tornou-se o corpo de doutrinas da Igreja e o ideário das escolas durante a Alta Idade Média.

Em síntese, Agostinho, convertido ao cristianismo, teve como preocupação conciliar as verdades reveladas da doutrina cristã com as idéias filosóficas. Esse trabalho lhe conferiu renome na filosofia patrística e na sociedade religiosa, repercutindo no ensino e na formação filosófica que norteou o pensamento do homem medieval.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995.
- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1984.
- AGOSTINHO, Santo. *De magistro*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- DURKHEIM, Emile. A igreja primitiva e o ensino. *A evolução pedagógica*. Tradução de Bruno Charles Magne. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995
- GUIZOT, François. *O estado da sociedade religiosa no século V*. Tradução de Terezinha Oliveira e Claudinei Magno Magre Mendes. Apontamentos 77. Uem, 1999.
- NUNES, Rui Afonso da Costa. *História da Educação na Idade Média*. São Paulo: EPU, 1979.
- PESSANHA, José Américo Motta. *Vida e obra de Santo Agostinho*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

A CONCEPÇÃO DE HOMEM EM SÊNECA*PEREIRA MELO, José Joaquim (DFE/PPE/UEM)*

A compreensão do pensamento educacional de Lúcio Aneu Sêneca, orador, político e pensador romano do século I da Era Cristã, passa pelo entendimento da sua concepção de homem.

Segundo Sêneca, a fragilidade da corporeidade humana, motivo da sua exposição plural ao perigo durante a sua existência (ARTIGAS, 1952), é dotada de algo superior e divino, a alma, responsável pela sua racionalidade: “O homem é, de facto, um animal possuidor de razão”(Cartas 41,8).

Ao evocar essa definição clássica, Sêneca, a exemplo de grandes pensadores da Antiguidade, colocou o homem, mesmo que indigente, acima dos demais seres do mundo.

Para além, o pensador atribui à alma o *status* de divindade, da qual o corpo é hospedeiro, situação que se manifesta no homem bom e virtuoso: “dentro de nós reside um espírito divino que observa e rege os nossos atos, bons e maus” (Cartas 41,2)

Não obstante, para Sêneca, o homem é um ser “misterioso” (ALTUANA, 1996), pois essa mesma alma, “algo divino”, motivo pelo qual a natureza humana guarda certo parentesco com a “divindade”, raiz de toda a sua perfeição, acha-se presa no corpo humano, como que num cárcere. Em grande medida, é limitada e condicionada por ele, obstáculo que a impede de alçar-se às alturas da perfeição a que é chamada.

Em rigor, a alma, esse “deus que se hospeda no corpo humano” (Cartas 31,11) e investe-o de uma nobreza que é acessível a todos, independentemente da sua condição social (Cartas 44, 5-6), está submetida a sua parte inferior: “eu, que a natureza criou amarrado a este que é o meu próprio corpo”(Cartas 24,17), realidade que reflete a difícil condição humana.

A virtude, em si mesma divina, termina em lamaçal, à sua parte respeitável e celeste acrescenta-se um animal inerte e apodrecido! (...) o prazer (...) debilita a alma, rouba toda a energia. Que combinação mais dispar de elementos se poderia inventar? Ao lado do Máximo vigor coloca-se a maior indolência, da maior austeridade, a falta de seriedade, da maior pureza a intemperança (Cartas 92,10)

Essa condição de “sagrado” do homem, por estar vinculado aos deuses e por incluir-se na harmonia da natureza (ALTUNA, 1966) reafirmava o “mistério” que particulariza a sua existência.

(...) nós não somos senão os membros de um vasto corpo. A natureza gerou-nos como uma só família, pois nos criou da mesma matéria e nos dará o mesmo destino; a natureza faz-nos sentir amor uns pelos outros, aponta-nos a vida em sociedade (Caras 95,52).

Mesmo que o homem esteja inscrito nos caminhos que conduzem à divindade (Altuna, 1966), está na sua índole advogar pelo seu corpo, quando deve favorecer a implantação do domínio da alma.

Admito que é inata em nós a estima pelo próprio corpo, admito que temos o dever de cuidar dele. Não nego que devemos dar-lhe atenção, mas nego que devemos ser seus escravos (Cartas 14,1).

Em face disso, para Sêneca, a humanidade está constituída de homens que vivem preocupados em servir ao corpo e ao mesmo tempo desconsideram as potencialidades da alma de levá-los à perfeição. Por esse caminho, o corpo passa a exercer o seu domínio sobre a alma, domínio de caráter quase tirânico, que coloca à sua disposição uma serviçal dotada de todas as condições para velar e ampliar os seus prazeres.

Essa conquista desencadeia uma inversão de valores na ordem natural: à parte superior do homem, o seu lado nobre e divino, é sobreposta sua parte inferior, frágil e perecível, privando a primeira da liberdade para a qual foi criada.

O homem, ao preocupar-se com o corpo, volta-se para o mundo exterior de realidades sensíveis e nesse espaço busca livremente novas correntes para a sua escravidão (GARCÍA GARRIDO, 1966), ao contrário da alma, que tem os dotes da perfeição e busca a liberdade.

Este corpo frágil, prisão e liame da alma, são lançado aqui a acolá; sobre ele os suplícios, os roubos e as doenças tem poder: a alma, em verdade, é sagrada, eterna e imutável (Consolação a Héliia XI, 7)

Isso torna-se possível graças ao brilho do mundo exterior que desorienta a alma (ARTIGAS, 1952) com “falsas promessas” e desperta o seu interesse pelo mundo.

Não obstante, a dificuldade da existência humana não se radica apenas na sua escravidão, motivada pela sua vinculação a valores externos, mas também na sua enfermidade, promovida pelos vícios e pelas paixões. Assim, uma alma dominada pelas paixões é uma alma marcada pela enfermidade, o que se manifesta em inúmeros sintomas patológicos.

A maior dificuldade em relação a isso diz respeito à aparente dificuldade e/ou incapacidade do homem de descobrir o que o afeta e aos poucos compromete a sua alma.

Caso o homem tomasse a decisão de reconhecer o que o aflige e desse início a um tratamento, a busca filosófica, em breve descobrira que não se trata de um exercício difícil e de caráter amargo.

Passada esta fase (inicial) o tratamento deixa de amargar e torna-se mesmo, enquanto se processa a cura, uma fonte de prazer. Com os remédios do corpo o prazer só chega depois da cura; a filosofia pelo contrário, é salutar e saborosa simultaneamente (Cartas 50,9).

Mesmo reconhecendo a possibilidade da cura, para Sêneca, a situação de enfermidade da humanidade era grave, o que se expressava no grande número de enfermos e no pequeno número de “médicos” para cuidar dos males que a afetam.

Para além, à medida que passam os anos aumenta o número dessas enfermidades que atacam a alma, relacionadas aos excessos de comida, de bebidas, de luxo, de sensualidade e lascividade, entre tantas outras, muito mais numerosas do que as que atacam o corpo, que não são poucas.

(...) para lhes fazer frente (doenças do corpo) teve a medicina de multiplicar também as formas de tratamento e de observação. Idênticas considerações devem fazer acerca da filosofia. Também essa foi, em tempos, menos complicada, quando as faltas dos homens eram menos graves e podiam sanar-se com cuidados ligeiros. Mas contra a enorme perversão actual dos costumes há que tentar todos os recursos. E, mesmo assim, bom seria que essa pestilência fosse levada de vencida! (Cartas 95,29).

Em face disso, buscaram-se remédios não apropriados para o problema, os quais, por seu turno, pioram o quadro, propiciando a instalação do temor nessa alma já debilitada, algo a mais para impedir a razão de identificar o remédio para as suas dores.

O homem escravizado e enfermo converte-se num homem vencido, condição que se efetiva à medida que recrudescer a sua resistência frente a essa realidade. A situação agrava-se com a sua indiferença à força que a natureza lhe conferiu, a alma, exatamente o que lhe garante a sua vitória na luta contra os males que o atormentam.

A natureza deu-nos energia suficiente.
A questão está em aproveitá-la, em juntar todas as nossas forças e pô-las ao nosso serviço ou, pelo menos, em não as virar contra nós mesmos. A falta de forças não passa de pretexto, o que temos na realidade é falta de vontade! (Cartas 116,8)

Apesar desse favorecimento da natureza, para Sêneca o mundo é o espaço de homens vencidos, que não sabem ou não querem declarar uma guerra consigo mesmos, tendo em vista obter o que seria ideal: a vitória da alma sobre o corpo.

Dessa forma, Sêneca marca o drama da existência humana com o signo da derrota e da submissão.

A resposta para essa situação, segundo Sêneca, está na própria racionalidade humana, visto ser ela a responsável por levar o homem a cumprir o fim para o qual nasceu, o seu bem maior: “viver segundo a sua própria natureza” (Cartas 41,8), máxima que tem um conteúdo de essência metafísica (ARTIGAS, 1952), uma vez que a natureza era entendida como uma especificidade do homem. Logo, “viver conforme a natureza” significava desenvolver esse potencial. Essa

submissão à ordem universal, cuja inexorabilidade era racionalmente reconhecida, deveria ser espontânea. Essa exortação estoica de que o sumo bem consistiria em “viver segundo a natureza” indica que a natureza nos criou para além da contemplação (ALTUNA, 1966), que se esvazia em seu sentido caso não seja acompanhada de uma ação prática.

Portanto, vivo segundo a natureza se todo a ela me dei, se dela sou admirador e cultor. E a natureza quis que eu fizesse uma e outra coisa: tanto agir como ter tempo para a contemplação; faço uma e outra, porque a contemplação nem sequer existe sem ação (Sobre o ócio V,8).

Segundo Sêneca, por esse caminho chega-se à virtude, ao bem maior, à felicidade suprema, resultado de uma alma nobre e saudável.

Portanto, a vida feliz é a que concorda com a sua natureza. Ora, isso não poderá ocorrer se, em primeiro lugar, a mente não for sã e não tiver em perpétua posse da própria saúde e, em seguida, corajosa e enérgica, nobre, paciente e acomodada a várias situações (Da vida feliz III).

Mas a posse e o domínio desse bem maior somente tem sentido quando o homem se esforça por atingi-lo, pois “a virtude na realidade não é um dom da natureza: ser bom necessita de estudo” (Cartas 90,44), constante, dedicado e ininterrupto.

Esta constatação leva ao entendimento da dimensão e do alcance dessa natureza racional que Sêneca persiste em perseguir. A partir dessa orientação, pode-se inferir que o pensador advogava que ficasse fora do processo formativo tudo que não estivesse vinculado à racionalidade? Entendia Sêneca que a educação levanta obstáculos aos impulsos irracionais, quando respaldada pela razão?

As respostas a estas questões Sêneca ofereceu da forma seguinte:

La educación requiere la máxima diligencia, la cual ha de aprovechar muchísimo, fácil és, efectivamente, juntar los espíritus todavía tiernos, con dificultad se cercenar los, defectos que han crecido con nosotros (De la cólera II,18,2).

Nesse sentido, o processo educativo também recebe as influências da “têmpera humana”, ao ser entendido como um conjunto harmonioso de caráter notadamente corporal (GARCÍA GARRIDO,1969), portanto, inteiramente ligado à natureza física do homem.

Pero como la naturaleza a algunos los hace proclives al enojo, así sobrevienen muchas causas que pueden lo mismo que la naturaleza; a unos la enfermedad o el molestar del cuerpo los arrasta a esto, a otros el cansancio o una continua vela y las noches intraquilas y las añoranzas y los amores (De la Cólera II, 20,2)

Dessa forma, em Sêneca, tanto a “têmpera” quanto a racionalidade, então relacionadas à natureza humana e à educação, não podem pretender a sua eliminação da sua esfera de ação: “Modificar la naturaleza ciertamente es difícil y no es factible trastocar los elementos ya combinados em las criaturas” (De la cólera II, XX, 2)

Por causa do processo educativo, quando se segue a natureza não se pode negar esse aspecto inerente à natureza de cada homem em particular, portanto, deve ordená-lo adequadamente: o aspecto inferior do homem submetido ao aspecto superior, a sua alma racional.

Desse modo, evidencia-se a preocupação senequiana em apontar o caminho para se seguir a natureza; a partir daí, a abrangência da sua reflexão diz respeito ao homem na sua totalidade, corpo e alma: “O nosso objetivo é, primordialmente, viver de acordo com a natureza. Ora é antinatural torturar o próprio corpo” (Cartas 5,4).

Assim, fica explícito em Sêneca que o processo educativo não pode abdicar e/ou desconsiderar a materialidade humana enquanto objeto de sua ação, mesmo que alocada em segundo plano: “cultiva, portanto, em primeiro lugar a saúde da alma, e só em segundo lugar o corpo” (Cartas 15,2).

Revestido desse entendimento, o processo educativo deve possibilitar ao homem os instrumentos necessários para que rompa com a condição de indigência a que está submetido e busque o bem maior para o qual nasceu, a felicidade.

REFERÊNCIAS

- SÉNECA, Lúcio Aneu. *Cartas a Lucílio*. Lisboa , Caloreste,1991.
_____. *Consolação a Hélvio*. Campinas, Pontes Editores,1992.
_____. *De la Cólera*. Madrid, Alianza Editorial, 2000.
_____. *Da vida feliz*. São Paulo, Martins Fontes,2001.
_____. *Sobre o ócio*. São Paulo, Nova Alexandria,1998.
ARTIGA, José. *Sêneca: La filosofía como forjacion del hombre*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto “San José de Calasanz”de Pedagogía,1952.
ALTUNA, Luis Rey. “La antropología de Séneca” In: *Estudios sobre Séneca*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto Luis Vives de Filosofía,1966.
GARCÍA GARRIDO, José Luis. *La filosofía de la educación de Lucio Anneo Séneca*. Madrid, Editorial Magisterio Español, 1969.

UM ESTUDO SOBRE A MULHER E A EDUCAÇÃO EM MICHELET

PEREIRA, Jacqueline da Silva Nunes (PPE/UEM)

OLIVEIRA, Terezinha (DFE/PPEUEM)

O propósito desse texto é fazer uma análise da representação da mulher e da educação na Baixa Idade Média a partir de uma concepção da mulher e da educação da primeira metade do século XIX presentes em algumas obras do escritor Jules Michelet.

Para melhor exposição, organizamos o trabalho em dois momentos. Num primeiro momento, faremos uma breve abordagem da pesquisa, descrevendo os objetivos que foram traçados para analisar como Jules Michelet aborda a mulher nas obras *O Povo*, *A Mulher* e *A Feiticeira*, principalmente nos aspectos relacionados à educação. Num segundo momento, trataremos de alguns aspectos analisados por autores que estudam a Idade Média, especialmente em sua fase final, pois eles nos permitem entender o debate histórico travado por Michelet e sua concepção acerca da mulher, nesse período.

Compreender os momentos históricos e as dificuldades que foram apresentadas pelos indivíduos em busca de soluções que lhe trouxessem a sua própria sobrevivência nos permite alcançar um entendimento não só da história e do período que Michelet viveu século XIX, mas compreender que já no final da Idade Média os homens tinham diante de si novas necessidades e perspectivas. Contudo, isso só foi possível porque a forma de pensamento já estava se transformando e os indivíduos foram, gradativamente, perdendo o medo do pecado, desafiavam a Igreja e refletiam sobre a sua própria vida.

Segundo Huizinga¹³¹, os últimos três séculos da Idade Média foram épocas de grandes lutas partidárias. A partir do século XIII, as lutas políticas intensificaram-se cada vez com maior radicalidade em quase todos os países. Primeiro, na Itália, depois, na França, na Holanda Alemã e, por fim, na Inglaterra. No século XIV, por exemplo, os segmentos sociais que representavam os interesses do Terceiro estado apresentavam-se cada vez mais em cena, reivindicando politicamente seus interesses. Isso indica mudanças significativas na história, de tal forma que puderam ser observadas na literatura da época¹³².

Se as lutas que estavam sendo travadas pelo Terceiro estado implicavam diretamente em mudanças políticas, concomitantemente também apresentavam mudanças na educação. Nunes¹³³ descreve que a Baixa Idade Média corresponde ao crepúsculo da sociedade medieval, ou seja, a cultura do Ocidente é marcada por várias crises e agitações que, historicamente,

¹³¹ HUIZINGA, J. *O Declínio da Idade Média*. São Paulo: Editora Verbo. 1978, p.23.

¹³² A Educação dos homens do século XIV, mesmo que em linhas gerais pode ser vista na obras de Chaucer, *Os Contos de Cantuária*, assim também, como na *Divina comédia* de Dante Alighieri.

¹³³ NUNES,, R.A.c. *História da Educação na Idade Média*. São Paulo. Edusp. 1979, p13.

podem ser vistas. Por exemplo, na perseguição à bruxaria¹³⁴ nos séculos XIV e XV. Nesse contexto de crise e agitações, a educação também passa pelo processo de desintegração que caracteriza essa época histórica.

Na nova ordem que o mundo vai assumindo, novos e velhos hábitos, costumes e atitudes de comportamento coexistem, expressando momentos de crises de uma sociedade e o nascimento de outra. Desse modo, Guizot¹³⁵ elucida que toda transformação social é fruto do desenvolvimento de forças postas no interior de uma mesma sociedade: estas forças travam entre si lutas e disputas pelo poder.

É, pois, a partir desses processos de mudanças que estavam ocorrendo na sociedade medievla, em fins do século XIV e XV, que pretendemos verificar em que medida Michelet, autor do século XIX, filtrou e se apropriou dessas mudanças, especialmente nos campos da história, da educação e da política para fazer a sua análise da mulher. Nesse sentido, procuraremos estudar suas reflexões, tendo como perspectiva o seu olhar sobre dois momentos específicos: o século XIV e a sua época, o XIX. Não se trata, portanto, de analisar a mulher e a educação em dois momentos históricos tão distantes, mas de compreender as razões que levaram Michelet a buscar na mulher do século XIV e XV um referencial à mulher do XIX. Em última instância, nosso foco incidirá sempre sobre Michelet.

Algumas reflexões sobre a baixa Idade Média

O modo de ser dos homens em uma outra época só pode ser compreendido a partir do entendimento da própria sociedade na qual viveram ou vivem. Assim, a partir desta concepção, procuraremos compreender e mostrar como a educação do século XIV se processava. Neste período, as dificuldades sociais geravam mudanças significativas que afetavam toda a sociedade: por exemplo, os indivíduos começavam a transformar a natureza devido à necessidade de sobrevivência desta época.

As transformações no trabalho não eram apenas dos senhores nem só dos servos: elas ocorriam em todos segmentos da sociedade. As cidades cresciam e a população aumentava significativamente. Em meio disto, desenvolviam-se as corporações de ofícios e o comércio, provocando assim uma elevação significativa na circulação monetária. À medida que a demanda de mercadorias crescia e os comerciantes aumentavam o seu capital começava a surgir um novo sistema social no qual a base da sociedade deixava de ser agrícola e passava a ser comercial. Adam Smith¹³⁶ (1996p.

¹³⁴ Na visão da igreja, a bruxaria estava totalmente relaciona com o abandono da fé, uma vez que, para ser exercido este tipo de heresia, é preciso, segundo os Príncipes da igreja, a renúncia da crença e a negação de seus dogmas, a entrega integral de corpo e alma ao mal e por fim, a oferta de crianças não batizadas ao satã. KRAMER, H.S SPRENGER, J. *O Martelo das Feiticeiras*. Trad. Paulo Fróes. 8 edição .Editora Rosa dos Ventos, 1991.

¹³⁵ GUIZOT, François. *História da Civilização da Europa*. Lisboa: 1907

¹³⁶ Segundo Adam Smith. Com o desenvolvimento do comércio, gradativamente o campo pode progredir. Para que isso pudesse acontecer Smith pontua em sua obra *A riqueza das nações*

395) descreve que, aos poucos, o comércio das cidades foi assumindo determinada proporção auxiliando, com isto, o progresso do campo.

Assim, com o florescimento das novas atividades impulsionadas pelo comércio e o desenvolvimento da burguesia pode-se ver um novo modelo de homem e de sociedade que foi substituindo, gradativamente, a forma de ser dos homens medievos. Segundo Le Goff (1991, p.103) foi o comércio que provocou a revolução Industrial transformando, assim, a sociedade e as relações sociais, como um todo, inclusive a cultura e a produção de conhecimento. A nova visão do mundo possibilitou com isto, novos conhecimentos, tanto práticos como teóricos, por parte dos grupos sociais. A educação começou a se modificar, atendendo os novos interesses econômicos. Em meio a isto pode ser visto o nascimento da cultura laica, aonde o mercador desempenhava o papel central. Em sua obra *Mercadores e banqueiros da Idade Média*¹³⁷, Le Goff aponta que as novas relações giravam sempre em torno do comércio.

Estas mudanças que se implantavam causavam profundos conflitos sociais. A presença e a força que o dinheiro tinha frente esta nova sociedade requeriam o surgimento de novas leis econômicas que se confrontavam com a ordem feudal ainda estabelecida. O ser humano principiava a ser norteado pela racionalidade prática. Nesse momento, as relações entre os homens deixaram de ser totalmente mediadas pela Igreja. Esta instituição, por expressar o mundo medieval, não concebia uma forma de sociedade onde o dinheiro, o lucro, a usura fossem os valores mediadores das relações humanas e não mais a crença absoluta nos valores cristãos. Exatamente por isso ela condenava, veementemente, a nova sociedade que estava florescendo.

Nesse momento de transição onde todas as mazelas do velho e do novo se entrecruzam, os homens apresentam, em geral, um comportamento nebuloso tal como a sociedade. Ao mesmo tempo em que congregam dos valores da antiga sociedade e, nesse sentido, da religião, também se apropriam de comportamentos condenados por essa mesma sociedade, seja no que diz respeito às suas atividades cotidianas, seja no que diz respeito à suas práticas religiosas. Para agravar essa situação, que é própria de qualquer período de transformação histórica, no final da Idade Média tivemos uma das maiores pestes que a humanidade conheceu, a Peste Negra, e com ela o medo constante da morte, da punição, do purgatório

Com a Peste, a morte, na segunda metade do século XIV, estava na ordem do dia. O conjunto da sociedade estava envolvido com ela. O clima de horror posto em circulação pela difusão da peste negra multiplicava imagens trágicas

(1996) p.401, três fatores importantes para o progresso e o cultivo das regiões a que pertenciam: o mercado grande (guardava toda a produção) e estruturava a produção do campo, dando base para que o comércio crescesse, segundo fator era o investimento do lucro produzido na compra e cultivos de terras, terceiro fator a ser pontuado, é que ia se introduzindo a ordem na sociedade, a partir do momento que se obtinha uma boa administração.

¹³⁷LE GOFF, Jacques. *Mercadores banqueiros da Idade média*. São Paulo: Martins Fontes, 1991. P.103.

de esqueletos e danças macabras. Neste contexto, assim como a arte e a literatura, o papel que a mulher desempenhava na civilização era muito importante.

O medo, a impotência, a diminuição do trabalho e a fome tiveram consequências muito significativas na arte, na literatura e, decididamente, na vida e no papel que esta mulher desempenhou. Michelet elucida, em especial, nas obras *A mulher* e *A feiticeira* o quanto o papel desta mulher foi importante na transformação dessa sociedade. O modo de ser das mulheres medievais, a partir das circunstâncias em que viviam, as suas atividades enquanto mães, esposas, santas, protetoras ou mesmo feiticeiras foram aspectos retratados por diversos escritores da época medieval. Pernoud (1981, p.124), por exemplo, cita que muitas mulheres naquele período dominavam as letras francesas.

Em Michelet, essa mulher é apresentada sob dois aspectos. De um lado, reflete o poder dos aristocratas pela solicitação da vida palaciana com seus gestos e movimentos refinados e peculiares à sua classe social. Por outro, demonstra os anseios das mulheres que viviam em comunidades campesinas reunidas em sociedades, realizando cultos secretos e preservando as formas tradicionais das manifestações populares. Essa situação nos conduz à investigação do contexto social da época a fim de compreendermos as manifestações das mulheres nesse momento histórico para que possamos entender porque Michelet, diante dos problemas do século XIX, retoma, com destaque, a figura feminina para entender a sua história

REFERÊNCIAS

- CAMBI, Franco. *História da pedagogia*. São Paulo: UNESP, 1999.
- DEBESSE, Maurice e MIALARET, Gaston. *Tratado das ciências pedagógicas*. São Paulo, Ed Nacional, Ed da universidade de São Paulo.
- GUIZOT, *Histoire de la civilization em France*. Paris: Didier, 1984.
- HAUSER, *Historia social da arte e da Literatura*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HUIZINGA, J. *O Declínio da Idade Média*. São Paulo: Editora Verbo. 1978.
- LE GOFF, J. *Mercadores banqueiros da Idade média*. São Paulo: Martins Fontes, 1991. P.103.
- MICHELET, J. *A agonia da Idade Média*. Trad. Ártémis Albuquerque Coelho, Plínio Augusto Coelho. São Paulo: Edc; Iomaginário, 1992.
- MICHELET, J. *A Feiticeira*. São Paulo: Circulo do livro S. A.
- MICHELET, J. *Joana D`Arc*. Rio de Janeiro: Vechi, 1949.
- MICHELET, J. *O Povo*. São Paulo. Martins Fontes, 1998.
- MICHELET, J. *A mulher*. São Paulo: Martins Fontes, 1995
- MICHELET, J. *Autobiographie*. Introduction à l'histoire universelle. Paris: Bibliothèque Larousse, tomo I, s/d.
- NUNES, R. A. C. *História da Educação na Idade Média*. São Paulo: Edusp, 1989.

SOBRE A IMPORTÂNCIA DAS DISCUSSÕES DE GUILHERME DE OCKHAM NO SÉCULO XIV

PERIN, Conceição Solange Bution (PPE/FAFIPA)

OLIVEIRA, Terezinha (PPE/DFE/UEM)

O objetivo desse estudo é compreender as mudanças sociais ocorridas na forma de organização dos homens dentro do seu contexto histórico, visando os conflitos e as alterações na sociedade, atendo-nos, principalmente, ao âmbito educacional. Para tanto, utilizaremos as obras de Guilherme de Ockham, filósofo medieval, que viveu entre fins do século XIII e meados do XIV. Todavia, estudiosos e intérpretes de Ockham serão considerados essenciais para complementarem e auxiliarem na fundamentação teórica desse trabalho, uma vez que esses autores delineiam as discussões a serem tratadas, permitindo uma análise e comparação de questões a serem refletidas e tratadas nesse trabalho.

Para a compreensão dessas transformações ocorridas no século XIV, centralizaremos a discussão sobre o embate entre a fé e a razão. Embate este em que Ockham contradisse a teoria dos universais e mostrou, de maneira explícita, a necessidade dos indivíduos entenderem a fé, não como explicação de todas as coisas, mas sim, como um complemento essencial do conhecimento por meio da razão.

Dessa forma, é nossa intenção mostrar essas mudanças como consequência das necessidades que os indivíduos criaram para produzir a sua sobrevivência. Dentre essas alterações, destaca-se a educação que, em virtude das modificações verificadas na própria sociedade, principalmente com o comércio, também, sofreu grandes mudanças.

Nesse sentido, considerando o século XIV um período de modificações sociais e Guilherme de Ockham um dos principais filósofos medievais, visto que, como afirma Paola Muller, Ockham demarcou a transição do domínio do conhecimento contemplativo para o conhecimento empírico, contribuindo, assim, para as alterações do pensamento da época.

A rigorosa defesa da singularidade do real, do indivíduo como única realidade concreta, a tendência a fundamentar a validade do conhecimento sobre a experiência direta, a formulação e aplicação do princípio de economia, e ainda a separação entre o âmbito da experiência religiosa e o âmbito do saber racional, isto é, entre a fé e a razão, levaram Ockham a afirmar a autonomia e a independência do poder civil ante o espiritual e a exigir transformação dentro da Igreja (Ockham, Apud, Muller, 1999, p. 17).

As proposições de Ockham, sem dúvida, apresentaram alterações educacionais significativas para a época, pois mostraram aos homens uma outra forma de conhecer o mundo, ou seja, pela própria experiência empírica. Paulatinamente, esse novo modo de entendimento foi perpassando, ganhando dimensão e dando bases para a sociedade que estava emergindo “No plano do pensamento, tanto na filosofia como na teoria política, Ockham sinaliza o fim da

Idade Média e a abertura para uma nova época, em que a razão retoma a sua autonomia frente à fé” (Zilles, 1996, p. 124).

Com a ascensão do comércio, desde séculos anteriores, a sociedade do século XIV, aos poucos, passou a visar novas descobertas e novas experiências voltadas para a comercialização. As explicações de mundo, da natureza de modo geral, já não se satisfaziam pela contemplação, era preciso observar o universo, pois os indivíduos estavam comercializando, conhecendo outros povos e vivendo mais próximos uns dos outros e compartilhando com diferentes formas de agir e de se comportar.

De acordo com Le Goff, a forma de ser de uma sociedade que estava adaptada com outros costumes e outros comportamentos, foi modificando-se totalmente “Modificou então, profundamente as estruturas económicas e sociais do Ocidente e começou, com o movimento comunal, a perturbar-lhe as estruturas políticas” (Le Goff, 1984, 12).

Diante das alterações sociais que estavam ocorrendo, o conhecimento contemplativo passou a ser questionado e, aos poucos, foi cedendo espaço para o entendimento de mundo por meio da observação. Dessa forma, Ockham teve um papel fundamental para o despertar da experiência, pois incitou os homens a refletirem sobre tudo o que se admirava, mas não se conhecia, por exemplo a natureza ou algo que ouvia falar mas que não via. Como afirma esse filósofo,

[...] “ciência” é certo conhecimento de alguma verdade. Assim se sabem coisas só pela fé. Dizemos por ex., saber que Roma é uma grande cidade, ainda que não a tenhamos visto; e digo igualmente saber que este é meu pai e esta minha mãe; e o mesmo se assevera de outras coisas que não são evidentemente conhecidas, mas que, porque as admitimos sem qualquer dúvida e por serem verdadeiras, dizemos conhecer (Ockham, 1979: 342).

Segundo Ockham, a experiência vinha em primeiro plano, ou seja, era preciso experimentar, empiricamente, para conhecer. Todavia, segundo o autor, nem tudo era possível de ser comprovado pelo conhecimento empírico, pela experiência e, nesse caso, a razão, o uso do intelecto era a premissa para a compreensão das coisas abstratas, ou seja, para entender o que não se via.

[...] pelo conhecimento abstrativo não se pode conhecer com evidência verdade contingente, sobretudo referindo-se ao presente. Isso se verifica pelo fato de que, quando se conhecem Sócrates e a sua brancura, na ausência dele, não se pode conhecer por esse conhecimento incompleto se Sócrates é ou não é, se é branco ou não, se dista de determinado lugar ou não, e assim a respeito das outras verdades contingentes. Mas é certo que essas verdades podem ser conhecidas com evidência (Ockham, 1979: 350).

Conforme a citação acima, podemos perceber que os ensinamentos de Ockham, conduziam os indivíduos a analisarem todas as coisas, o que, gradativamente, possibilitou que a reflexão passasse a fazer parte do seu cotidiano como exigência para o conhecimento e para a descoberta. As

discussões de Ockham favoreceram ao homem crer no próprio “eu”, conhecer as coisas abstratas e concretas, uma vez que era preciso haver um pensamento, um raciocínio que refletisse sobre os fatos e os conceitos de tudo que permeava a sociedade.

Ockham fundamentava suas discussões mostrando que o conhecimento que vinha sendo utilizado, até então, já não supria as necessidades de sobrevivência estabelecida pelos homens, isto é, àquele entender de mundo proposto pelos universalistas, no qual, todas as coisas se explicavam de maneira semelhante, já não condizia com a prática dos homens do seu período. A necessidade do momento era buscar outras terras, outros povos para comercializar.

Para Ullmann, Ockham deu singularidade a tudo e a todos e tentou explicitar que cada coisa, por mais idêntica que fosse da outra não era a mesma, pois cada uma tinha suas particularidades e suas diferenças.

É a afirmação da absoluta singularidade e concretude do real: às idéias gerais (conceitos universais), ainda que existam, não corresponde nada de universal (essência), mas só um conjunto ou coletividade de indivíduos. Assenta num princípio negativo a posição metafísica de Occam, conforme a assertiva, a seguir, que perpassa todo o seu pensamento: “Nenhuma natureza real é comum, nem existe, de parte da coisa, alguma natureza comum segundo qualquer ser (esse) (Ullmann, 2000: 240).

Segundo esse autor, Ockham procurou mostrar que cada elemento tem que ser entendido pela sua singularidade, na sua particularidade e que para isso não era suficiente ter um conhecimento geral dos termos. Era necessário averiguar, com precisão, os detalhes que compunham esses assuntos. Para Ockham, de um único termo podiam derivar vários outros. Por conseguinte, tinha que haver uma compreensão do seu verdadeiro significado.

Cumprir dizer, portanto, que qualquer universal é uma coisa singular, e, por isso, não é universal senão pela significação, porque é signo de muitas [coisas]. E isso é o que diz Avicena, no Livro V da *Metafísica*: “Uma forma no intelecto está relacionada a uma pluralidade (*multiuso*), e sob esse aspecto é um universal, porque este é uma intenção no intelecto cuja relação (*comparatio*) com o que quer que seja não varia”. E prossegue: “Essa forma, embora em relação aos indivíduos seja universal, todavia é individual em relação à alma singular em que está impressa. Com efeito, ela é uma única entre as formas que estão no intelecto”. Ele quer dizer que o universal é uma intenção singular da própria alma destinada a ser predicada de muitas [coisas], de tal sorte que, em razão de ser uma forma, existente realmente no intelecto, é dita singular (Ockham, 1999, p. 160).

Ockham afirmava que cada universal era singular e que, também, tem que ser entendido singularmente. A palavra universal correspondia a uma pluralidade de coisas mas, na verdade, a alma de cada universal era única e singular.

Para Ockham, como fora para Abelardo, era preciso nominar e justificar a existência de todas as coisas, pois, embora todas as coisas existentes proviessem do universal havia, em cada uma delas, uma particularidade individual que a definia enquanto elemento singular, daí a necessidade da ciência investigar cada uma das coisas da natureza e nominá-las. Além disso, ninguém poderia garantir que o conhecimento abstrato de um indivíduo poderia ser igual ao do outro, ou seja, o universal (predicável de alguma coisa) era uma intenção mental que poderia ser derivada de várias outras coisas. Nesse sentido, as discussões de Ockham estariam também prossequindo as discussões de Abelardo acerca dos universais e dos nominalistas.

Guilherme de Ockham é o ponto de chegada filosófico e teológico de movimentos intimamente ligados à história da lógica medieval desde o tempo de Abelardo e à crise averroísta de fins do século XIII. A unidade de sua obra decorre precisamente da coincidência de interesses religiosos sem nenhuma origem comum, que nada chamava a se conjugarem e que sem dúvida sempre teriam permanecido distintos, se o gênio de Ockham não os houvesse fundido na unidade de uma obra em que ambos encontraram sua perfeita expressão (Gilson, 1998: 796).

De acordo com Gilson, Guilherme de Ockham estabeleceu um marco entre os movimentos que já vinham acontecendo e a nova forma de pensamento que os homens iniciaram após seus ensinamentos.

Ockham conseguiu distinguir o singular do universal. Mostrou sua concepção dizendo que todo o real dependia de um Ser Supremo que atingia o intelecto humano, fazendo com que os indivíduos pudessem abstrair o real e o irreal, por meio da inteligência. Conforme Ullmann, Ockham recorreu ao Ser Supremo como principal prova do conhecimento abstrato.

Nem ao menos do mundo exterior pode o intelecto, por si e por suas próprias forças, ter certeza, porquanto o mundo exterior só é dado como provável na *notitia intuitiva*. Essa é a razão por que Occam é tido como o fundador do ceticismo, ao qual tentou subtrair-se, recorrendo à teologia. Sendo Deus onipotente, é-lhe possível apresentar ao intelecto humano algo não-existente como existente (Ullmann, 2000: 246-247).

A dúvida de tudo aquilo que não podia ser comprovado pelos próprios olhos, levou Ockham a buscar em Deus uma explicação para o que se duvidava pela falta de comprovação empírica. Ele dizia que essa questão era explicada pela razão, pois somente o pensamento reflexivo, realizado pela razão poderia comprovar a existência de Deus (abstrato) e a singularidade das coisas criadas por Ele. Por exemplo, se o universal fosse uma substância singular ele não derivaria de nada, seria distinta de qualquer outra coisa. Portanto, se os indivíduos fossem singulares, eles não derivariam de nada. Dessa forma, a vida humana se resumiria em um só ser, criado por Deus, desse ser não resultaria mais nenhum outro, pois, ele seria único e distinto de todos os demais seres criados por Deus.

[...] nenhum indivíduo poderia ser criado, mas alguma coisa do indivíduo preexistiria, porque ele não tiraria todo o seu ser do nada, se o universal que há nele existisse antes do outro. Pelo mesmo motivo segue que Deus não poderia aniquilar um indivíduo de uma substância sem destruir os outros indivíduos: porque, se aniquilasse algum indivíduo, destruiria tudo quanto é da essência do indivíduo, e por conseguinte destruiria aquele universal que existe nele e nos outros, não ficando portanto os outros, pois não poderiam permanecer sem sua parte, que é no caso aquele universal (Ockham, 1979, p. 362).

O autor refere-se a Deus como comprovação do seu raciocínio. Segundo ele, Deus era uno. Ele era o criador de todas as coisas visíveis e invisíveis e deu ao homem a liberdade de agir como quisesse. Essa liberdade relacionava-se com a razão, pois o homem precisaria agir por sua vontade e isso iria comprovar a sua singularidade por meio dos seus atos, mostrando que ele poderia agir ou não, pela fé no Ser Supremo.

[...] Aquilo que não é verdade em si, não pode ser conhecido enquanto não for verdade em si. Ora, o futuro contingente, dependendo simplesmente da faculdade livre, não é verdadeiro em si, conforme Aristóteles, não se pode assinalar o motivo por que uma parte é mais verdadeira que outra, e assim ou ambas as partes são verdadeiras, ou nenhuma; mas não é possível que ambas sejam verdadeiras; logo, nenhuma é verdadeira, e consequentemente nenhuma é sabida. Segundo o pensamento do Filósofo, esse modo de raciocinar não se aplica senão àquilo que depende da vontade; não vale para o que não provém da vontade, mas decorre simplesmente de causas naturais, como o fato de que o sol surgirá e coisas semelhantes. A razão é que uma causa natural é determinada a uma parte (contradição), nem podem todas as causas naturais ser impedidas senão por uma causa livre, pela qual, entretanto, só podem ser impedidas com relação a um efeito determinado, ainda que não a respeito de qualquer efeito (Ockham, 1979: 404).

Para Ockham, Deus criou o homem mas, para sua existência, era necessário outros elementos que contribuíssem para sua sobrevivência, ou seja, uma causa, essencialmente, ordenada dependia de outra causa, pois o homem, apesar de ter sido criado pelo Ser Supremo, necessitava da natureza para sobreviver. Nesse sentido, a criação do indivíduo dependia essencialmente da causa primeira, superior, isto é, Deus, porém para a sua conservação o homem dependeria das causas inferiores a Deus, mas que muitas vezes eram superiores ao indivíduo.

[...] digo que há uma diferença entre as causas essencialmente ordenadas e as causas particulares que concorrem para produzir o mesmo efeito numericamente; porque nas causas essencialmente ordenadas a segunda causa depende da primeira no que se refere a principiar a ser, mas não no atinente à conservação; assim é que Sócrates depende de Platão, pois não pode naturalmente ser causado sem Platão, por ser o pai dele, mas não é conservado por Platão, dado que Sócrates vive depois de morto Platão. Não há uma ordem, determinada, porém, nas causas parciais a respeito do mesmo efeito nem uma causa depende mais de outra que vice-versa. Por exemplo, o objeto e o intelecto são causas

parciais em relação do ato que é a intelecção, mas nenhum deles depende do outro nem quanto ao ser nem quanto à conservação [...] (Ockham, 1979, p.398).

O exemplo que Ockham colocou sobre Sócrates e Platão justifica as causas dependentes e independentes, pois segundo o autor, Sócrates depende de Platão para ser Sócrates, pois Platão, por meio da intelecção, conservou o pensamento de Sócrates. Dessa forma, Sócrates é particularmente Sócrates porque seu pensamento, singular e particular, ainda vive depois de morto, porém é uma causa dependente e não determinada de Platão.

Essa maneira de justificar certa “hierarquia” natural era necessária para a sobrevivência humana, levava Ockham a criticar de forma mais elevada os universais, uma vez que, segundo a filosofia ockhamista, apesar de todas as coisas serem dependentes de outras e derivadas de Deus, não deixavam, por isso, de serem singulares. Tudo na natureza tinha suas particularidades, seu modo de ser. Para tanto ele cita o exemplo do sol.

[...] pelo modo como dizemos que o sol é causa universal, e, todavia, verdadeiramente, é uma coisa singular e particular. Com efeito, o sol é dito causa universal, porque é causa de muitas [coisas], a saber: de todas as [coisas] generáveis e corruptíveis deste mundo inferior. Diz-se, porém, causa particular, porque é uma causa única, e não muitas causas (Ockham, 1999: 160).

Esse exemplo, dentre outros que o autor mencionou em suas obras, leva a entender que existe uma interdependência das causas ordenadas e parciais. O homem apesar de não depender, para sobreviver, das causas parciais, muitas vezes, essas causas justificam a forma de ser de cada indivíduo.

Para Ockham, existiam as causas parciais superiores e inferiores, porém, isto não queria dizer que uma fosse mais perfeita que a outra em todos os casos, pois apesar de ser uma causa superior, não queria dizer que ultrapassasse as qualidades de perfeição da inferior.

[...] a causa total superior é mais perfeita que a inferior. Isso é claro, porque essa causa inclui Deus, o sol e todas as causas parciais desse efeito, afora a causa posterior.

A Segunda conclusão é que uma causa superior parcial não é universalmente mais perfeita que a causa Segunda, tomando-se a perfeição no primeiro modo. Vê-se isso porque o sol é uma causa parcial superior em relação à geração do homem e, contudo não é mais perfeita que o homem. Entretanto, a primeira causa superior é mais perfeita...

A terceira conclusão é que a causa superior é uma causa mais perfeita, falando de perfeição do segundo modo. Isso se evidencia, porque a causa segunda não pode produzir algum efeito da sua espécie sem que a causa superior cause juntamente o mesmo efeito. O contrário, porém, pode bem acontecer, porque, embora Sócrates não possa produzir naturalmente um homem sem o sol, este pode produzir naturalmente um homem sem Sócrates, pois o pode por meio de Platão; e por consequência a causa superior causa mais independentemente que a inferior. Mas causar

independentemente é uma perfeição, e conseqüentemente uma causa superior causa de um modo mais perfeito quanto à independência que a causa inferior...(Ockham, 1979: p.398-399).

Ockham afirmou que o homem não podia existir sem as causas superiores, mas as causas superiores existiam sem o homem. Portanto, o homem, para sobreviver, dependia tanto das causas superiores quanto das causas inferiores.

Para o autor, nem tudo era produzido naturalmente do mesmo efeito e da mesma causa. Por exemplo, existia o verme gerado de outro verme e o verme produzido pelo efeito calorífero do sol. Como dizia Ockham “O sol produz um verme com verme e sem verme (p.399)”. Isso leva a crer que uma causa podia depender de outra causa da mesma espécie ou de uma causa superior à sua espécie, mas ambas dependiam de causas superiores à elas.

[...] Um verme gerado pela propagação e outro pela putrefação são, como é evidente, da mesma espécie; e contudo um verme produzido pela propagação é causado simultaneamente por todas as causas essencialmente ordenadas, ao passo que o verme produzido pela putrefação é produzido pelo sol sem a ação de outro verme [...]

A segunda conclusão é que uma causa universal pode às vezes produzir um efeito tão perfeito como o faria por todas junto. Prova: Ainda que um efeito divisível seja mais perfeito, se produzido por todas aquelas causas simultaneamente, que se causado por uma só por si, como se verifica no calor causado pelo fogo e pelo sol simultaneamente, contudo, tratando-se de um efeito indivisível, como é a forma substancial (principalmente na mesma parte da matéria), o efeito pode ser tão perfeito ao provir de uma só causa como o é de todas junto.

A terceira conclusão é que numericamente o mesmo efeito que é causado por todos em conjunto não pode ser causado por um só. Prova: Como se dirá depois ao se tratar do movimento o efeito numericamente uno corresponde a certo agente e a certa matéria de modo a não pode ser produzido por outro agente, e por conseguinte o efeito numericamente uno que é produzido por todos não pode ser produzido por um só, precisando necessariamente do concurso de várias causas. Entretanto, um efeito da mesma espécie pode às vezes ser produzido por um só, como se vê no caso do verme (Ockham, 1979: p.399).

Ockham queria mostrar que as causas independentes de sua espécie tinham uma descendência superior à elas, Deus, seja geradas pela mesma espécie ou seja criada por seres superiores à sua natureza. Dessa forma, Deus estava acima de tudo e de todos, pois Ele era o criador e o predecessor de todas as causas.

Analisando a teoria nominalista de Ockham podemos perceber que não se tratava somente de uma crítica aos universalistas, mas sim, de uma realidade vivida pelo autor, na qual ele queria afirmar a existência de todas as coisas justificada na explicação experimental, avaliada pelos próprios olhos.

Para Ockham, as palavras correspondiam e propiciavam um sentido àquilo que estava explicado, pois, já existia um pré-conhecimento intuitivo. Quanto às

questões religiosas que Ockham colocava, dificilmente se chegaria a uma exata conclusão, entendendo que, a interpretação para o que era divino não era possível ser reconhecido pelo conhecimento intuitivo. Contudo, algumas palavras denotavam sentidos que variavam conforme a interpretação de cada indivíduo e a que estava sendo aplicado a palavra. Para tanto, Ockham deu o exemplo da palavra “são”. Segundo o autor, essa palavra poderia ter o sentido de palavra ou de conceito, dependeria do contexto em que estava inserida.

Quanto à objeção acerca do termo “são”, digo que “ser” significa de um modo ao aplicar-se a sujeito e acidente, com estes nomes ou conceitos, e de outro modo ao falar-se de substância, qualidade, quantidade, etc. Assim, “são” significa principalmente a saúde no animal. Portanto, a comida é chamada “sã” denominativamente, porque esse nome ou conceito, ao ser predicado da dieta, conota alguma coisa extrínseca a ela, ou seja, a saúde do animal, o mesmo acontecendo com a urina, que se emprega denominativamente, pelo mesmo motivo. Logo, diz-se da comida, porque produz a saúde, e da urina, por ser sinal da saúde no animal. Contudo, a “saúde” dita da saúde de qualquer animal atribui-se a ele essencial e univocamente, mas não denominativamente, de modo que formalmente “são”, tomado no primeiro modo [aplicado a comida e urina], é apenas uma e mesma palavra, mas tomado no segundo modo [aplicado a saúde] é um conceito (Ockham, 1979, p. 396).

Assim como as palavras, que davam sentido e complementavam o pensamento do homem, eram também as explicações definidas, justificadas, ou seja, o pensamento para ser entendido deveria ser refletido, analisado e não somente explicado por meio do conhecimento abstrato.

As conclusões sobre o Universo não poderiam mais se pautar no esclarecimento dado pela imaginação, abstração, era preciso descobri-lo e entendê-lo, por meio do conhecer empírico, das palavras refletidas. De acordo com Paola Muller, só a fé, o conhecimento abstrato, não atingia a complexidade de pensamento exigida na época pelas condições de vida. Era preciso uma outra via de entendimento, porém, sem deixar de considerar Deus como criador de todas as coisas.

Fé e razão são duas vias de conhecimento distintas, não em oposição entre si, mas nem convergentes: a filosofia é uma ciência rigorosa, fundada sobre os primeiros princípios, e sobre demonstrações conseqüentes, próprios do homem. As verdades de fé, não atingíveis racionalmente, estimulam a razão humana a avaliar melhor as suas demonstrações e a proceder de modo extremamente rigoroso. A *teologia racional* de Ockham envia uma advertência à razão: não ir além de suas possibilidades no discurso teológico, pois algumas verdades foram reveladas ao homem por Deus, verdades às quais o homem por si não teria podido chegar (Ockham, apud, Müller, 1999, p.21).

Conforme o que Muller explícita na citação acima, as explicações ockhamistas tentavam dar a possibilidade do homem entender a diferenciar o pensamento teológico e racional. Ockham procura mostrar que as dúvidas poderiam ser respondidas se houvesse uma interpretação individual da existência humana e

das dificuldades que permeavam suas vidas. Zilles discute essa questão e coloca dois princípios do ocamismo.

Dois princípios alicerçam e estruturam o ocamismo, tanto na teologia como na filosofia. O primeiro formula da seguinte maneira: “Deus pode fazer tudo que, ao ser feito, não inclui contradição”...Outro princípio da filosofia de Ockham reza: “não se devem multiplicar os entes sem necessidade”. Sendo a experiência, para ele, a única garantia da existência das coisas, devem eliminar-se essências ou causas metafísicas imaginárias. Tudo que ultrapassa a experiência é imaginário”. (Zilles, 1996: 123-124).

Ockham afirmava que os indivíduos, ao refletirem sobre suas ações, sobre a sua realidade, desenvolveriam no intelecto uma maior capacidade de análise, facilitando um conhecimento aprofundado da natureza e da própria existência “[...] uma definição do sujeito nunca origina um conhecimento incompleto do sujeito, já que este conhecimento é pressuposto em toda definição e se adquire em um conhecimento intuitivo [...]” (OCKHAM, 1973, p. 385)

Nesse sentido, considera-se que os parâmetros fornecidos pelos homens que se preocuparam em explicar as dificuldades do seu momento e que procuraram estabelecer um novo conhecimento tenham sido a base para que os indivíduos entendessem que, para a própria sobrevivência, era preciso conhecer a singularidade das coisas. Para tanto, Ockham usou como principal argumento provar a existência de Deus e Ele como causa superior da criação de tudo, todavia, com diferenças e dependências de outras causas para sobreviver.

Esse processo de descobertas e discussões embasadas em um novo conhecer, provocou alterações educacionais que pautaram e alicerçaram a sociedade que estava emergindo, ainda retraída no século XIV, mas que, aos poucos, despontou com interesses calcados na experiência empírica, vista como necessidade de sobrevivência.

REFERÊNCIAS

- GILSON, E. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1998
GHISALBERTI, Alessandro. *Guilherme de Ockham*. Trad. Luís A. De Boni. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.
OCKHAM, Guilherme. *Lógica dos termos*. Porto Alegre. Edipucrs: 1998.
OCKHAM, Willian of. Prova da existência de Deus. IN: *Os Pensadores*. São Paulo, 1979.
OCKHAM, Willian of. Possibilidade de uma teologia natural. IN: *Os Pensadores*. São Paulo, 1979.
ULLMANN, R. A. *A Universidade Medieval*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.
ZILLES, Urbano. *Fé e Razão - no pensamento racional*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

A FELICIDADE NO COMENTÁRIO DE TOMÁS DE AQUINO À ÉTICA A NICÔMACO DE ARISTÓTELES*PINTO, Anny kátia Silva (UEM)*

O comentário de Tomás de Aquino ao livro I da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles é mais que um simples comentário, pois através desta análise Tomás associa o pensamento de Aristóteles ao cristianismo. Tomás de Aquino utiliza a ética de Aristóteles para fundar a sua própria.

É observado na primeira lição de Tomás a necessidade de unir a metafísica à ética através do conceito de ordem. Tomás coloca o conceito de ordem, que é tratado na metafísica por Aristóteles, onde a filosofia é a que ordena o todo através da razão, e que tem a sabedoria. “Como disse Aristóteles no início da *Metafísica* o próprio do sábio é ordenar. Assim, pois, a sabedoria é a mais alta perfeição da razão, a que corresponde a conhecer a ordem”. (AQUINO, 1979, p.59) A ordem da ética (filosofia moral) será como diz Tomás: “a ordem das coisas a respeito do fim”; (AQUINO, 1979, p. 60) esta ordem considera as ações voluntárias do homem.

No caso da filosofia moral a ordenação se dá a respeito do fim, assim a ação humana é ordenada pela ciência política, porque esta é mais arquetônica, sendo que todas as ciências práticas dependem dela, já que essa trata do fim de todos os homens, segundo Tomás: “... parece muito melhor e mais perfeito assumir, ou seja, procurar e salvaguardar ou conservar o bem de toda cidade que o bem de um só homem” (AQUINO, 1979, p. 67) Desta maneira, Tomás conclui que o fim da ciência é o bem humano, o melhor entre todo o humano.

A filosofia moral é a atividade ordenada a um fim, e o agente é voluntário em vista do fim, ou seja, o agente busca o fim por vontade própria. Em se tratando de filosofia moral Tomás diz: “me refiro às operações humanas que precedem da vontade do homem segundo a ordem da razão”. (AQUINO, 1979, p.59)

O bem é o que todas as coisas desejam, e é o melhor fim humano, é o *fim ótimo* (AQUINO, 1979, p.67) que é desejado por si mesmo e é último, pois dele não precedem outros desejos. Então, a ação humana se dirige a este fim ótimo, que é um bem. “Há de considerar-se que o bem final ao qual tende o apetite do todo, que é sua perfeição última”. (AQUINO, 1979, p.62) Todos desejam este bem; segundo Tomás, trata-se do *apetite natural* (AQUINO, 1979, P.59) do homem, que mesmo os que não conhecem o bem também são guiados a este pela *ordenação do intelecto divino*. Sobre este pondo Tomás afirma que: “... Não há de entender que somente os que têm conhecimento apreende o bem, mas também os que carecem do mesmo, que tendem ao bem por um apetite natural, não como o conhecendo, mas porque são movidos até ele por algum cognoscente, quer dizer pela ordenação do intelecto divino...” (AQUINO, 1979, p.59).

Este bem não é dado pelo intelecto imediatamente, por isso, vem à pergunta: como conquistar este bem perfeito?

Vimos que desejar o bem é natural do homem, pois é uma inclinação das coisas pela ordenação do primeiro motor, ou intelecto divino. Tomás usa o conceito de primeiro motor que vem de Aristóteles, e o designa de intelecto superior, onde vemos uma influência cristã.

Contudo Tomás deixa evidente que o homem deve buscar o bem perfeito através da ação virtuosa. Logo, “a atividade própria do homem é uma operação da alma que é segundo a razão...”; (AQUINO, 1979, p.93) a virtude se identifica por esta operação virtuosa que requer razão, pois a razão é o que regula a boa ação.

O homem só poderá alcançar o bem pela ação, visto que a ação mesma é movida por este bem, deste modo o agente move-se para o fim porque o fim move o desejo do agente. Assim, este bem é princípio e fim da ação humana. Logo, a ação é a maneira para atingir o fim, mas não se trata aqui de qualquer ação e sim da ação virtuosa, orientada pela razão.

Examinando as ações, vemos que o homem virtuoso age retamente em todas as ocasiões, ele se sobressai mesmo aos movimentos da fortuna (sorte) e consegue alcançar o fim último. A prudência é a virtude de saber escolher e agir retamente, esta virtude se encontra na *parte racional da alma*, que Tomás chama de virtude intelectual. (AQUINO, 1979, p.63) A parte racional da alma é dividida em duas por Tomás, a primeira é a principalmente racional e tendo em si mesma a razão, a outra, como naturalmente apta a obedecer à razão, ou seja, é racional por participação. As virtudes intelectuais são essencialmente racionais e por essência, são estas a prudência, sabedoria e intelecto. E as virtudes morais que são aptas à razão se constitui em liberdade, generosidade e sobriedade.

Contudo, as virtudes intelectuais orientam as virtudes morais. Deve-se ressaltar que as virtudes são o mesmo que operação virtuosa, pois não há virtude sem ação.

Sabemos que a ação virtuosa é o meio para alcançar o bem perfeito. Esta ação é um *hábito operativo*, “... hábito operativo que chama virtude...” (AQUINO, 1979, p.63). Tomás tratará a virtude de hábito operativo porque a virtude só se realiza mediante a ação. Sendo assim, o homem virtuoso terá prazer em realizar a ação conforme a virtude, este prazer é um prazer em si, diferente do prazer buscado como fim último, e é melhor que os demais, pois os virtuosos amam realizar as ações virtuosas e por isso as realizam voluntariamente. “Universalmente as operações realizadas conforme a virtude são prazerosas para os virtuosos, amantes da virtude” (AQUINO, 1979, p.101).

Tomás analisa que a honra, prazer e a virtude não são bens por si, ou seja, estes não são o fim último, logo a virtude não é o fim, mas o meio para chegar a este fim último. Sobre este ponto Tomás afirma que: “... entre os que são bons e excelentes na vida virtuosa somente chegam a ser insignes e felizes os que agem retamente. Portanto, que a felicidade é uma operação segundo a virtude, é o melhor que dizer é a virtude mesma”, Tomás ressaltava que: “... a

razão, não está sujeita aos movimentos das paixões do apetite sensitivo, sendo que os pode dominar”(AQUINO, 1979, p.125). O apetite sensitivo está na parte irracional da alma e seguir as paixões não faz com que o homem alcance o bem último que é a felicidade. O bem do homem não está na virtude do corpo, visto que as paixões não são permanentes e que não são fins por si, logo caem no infinito. Por consequência os que não agem não serão felizes, pois, “as ações virtuosas não chegam aos que seguem as paixões” (AQUINO, 1979, p.70). Ter de agir retamente é não agir movido pelas paixões, pois a razão deve orientar a ação do homem, e somente assim, esta pode vir a ser virtuosa, e através da prática de ações virtuosas se alcança uma vida feliz.

Assim, pode-se dizer que Tomás afirma que o fim último é ótimo é a felicidade. Esta é o princípio de todo os bens humanos, e ao que todas as ações virtuosas tendem. Tomás diz: “...a felicidade, como é o principal bem entre os bens, deve por-se os bens da alma” (AQUINO, 1979, p.68); pois a felicidade é o melhor dos bens humanos e está ligada a racionalidade do homem, logo se encontra na parte racional da alma.

O homem feliz age em direção á felicidade de acordo com a razão, ou seja, virtuosamente, e por isso foi dito que o homem feliz busca e alcança o melhor dos bens humanos que é a felicidade.

Tomás discute se há felicidade nesta vida. E sobre esta investigação afirma que, a felicidade é continuidade e perpetuidade e que na medida do possível a felicidade nesta presente vida deve estar em toda a vida do homem, pois, vimos que, não é dada imediatamente, ao contrário, a felicidade vem aos poucos como o conhecimento. “Por isso a noção de felicidade perfeita pertence à continuidade e perpetuidade que, não obstante, não sucede nesta vida” (AQUINO, 1979, p.93). Tomás diz que há uma felicidade perfeita que não esta nesta vida, e que a felicidade desta vida tende para esta felicidade perfeita.

Assim, diz-se que há felicidade nesta vida, se analisada toda a vida e se esta for uma vida perfeita, ou seja, tem que haver uma conformidade entre razão e o hábito operativo, ou virtude.

Contudo, na lição XIV, é constatado que Tomás reforça a união da ética à metafísica, pois nesta lição ele procura a causa da felicidade, que segundo ele poderia estar em uma causa *divina ou fortuita*; Segundo seu argumento, a causa poderia ser por si e determinada, ou por acidente e indeterminada, a primeira é a causa divina e a outra fortuita. Assim, Tomás dirá que “se a felicidade procede de uma causa determinada e por si, procederá ou de uma causa humana ou de uma causa divina” (AQUINO, 1979, p.103) Portanto, a causa da felicidade não de ser a fortuita, pois esta é por acidente e, “sempre o que é por si é melhor que o que é por acidente” (AQUINO, 1979, p.103). Conclui Tomás que, é mais razoável a felicidade existir por uma causa divina, visto que ela é um “dom do Deus supremo” (AQUINO, 1979, p.104). Assim, o fim último, a felicidade provém do Deus sumo, por isso diz que Deus é a felicidade ou a bem aventurança do homem.

Ressaltamos por fim que, Tomás admite a causa humana da felicidade porque Deus não a oferece de imediato, como vimos, a felicidade é alcançada pelo hábito operativo guiado pela razão, mas como a felicidade é algo ótimo e divino, e como diz Tomás tudo que se diz divino não se diz apenas por ser de Deus, mas por se assemelhar a ele. Logo a felicidade se assemelha a Deus.

Conclui-se que a felicidade por ser continuidade e perpetuidade não sucede nesta vida, pois foi visto que, a felicidade vem de Deus, que é a causa divina desta, e que a ação tende a ele, pois se buscamos a felicidade buscamos Deus, e como Deus não esta nesta Vida, a felicidade perfeita também não.

REFERÊNCIAS

- AQUINO, Tomás de. *Comentário a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Traducción: Ana Mallea. EUNSA, Pamplona. 1979.
AQUINO, Tomás de. *Seleção de textos*. Abril Cultural: São Paulo, 1979.
ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Abril Cultura: São Paulo, 1979.

A MEDITAÇÃO SOBRE A MORTE (NATURAL OU VOLUNTÁRIA) NO PENSAMENTO DE SÊNECA*PIRATELI, Marcelo Augusto (PIBIC/CNPq/UEM)**PEREIRA MELO, José Joaquim (DFE/PPE/UEM)**OLIVEIRA, Terezinha (DFE/PPE/UEM)*

Nenhuma meditação é tão imprescindível como a meditação da morte
Sêneca

O presente trabalho tem como preocupação fazer algumas reflexões sobre o pensamento de Lúcio Aneu Sêneca¹³⁸ no que se refere à morte, natural ou provocada por suicídio, que é apresentada pelo pensador latino como parte integrante do conteúdo para a formação do homem ideal, o sábio, agente social, que, segundo o filósofo, cumpriria o seu papel em sociedade.

Para isso, é necessário compreender o contexto histórico em que Sêneca desenvolveu as suas reflexões; contexto este marcado significativamente pelo helenismo e o estoicismo.

Helenismo e estoicismo

As conquistas militares de Alexandre Magno (356-323 a.C.) desencadearam profundas transformações de ordem política, social, cultural e econômica na Antiguidade, assinalando o fim de uma era e o início de outra, isto é, a passagem da época clássica para a helenística, que teve como principal característica a fusão cultural do Ocidente com o Oriente.

El helenismo [...] constituyó una profunda revolución, que trastornó el régimen social y las ideas y costumbres antiguas. Desaparece la *polis*

¹³⁸ Lúcio Aneu Sêneca nasceu em Córdoba na Espanha aproximadamente no ano 1 d.C. e morreu em 65 d.C. Ainda criança, seu pai o levou a Roma para ser educado. Neste período Roma gozava de intensa atividade cultural, sendo que nela havia uma grande quantidade de filósofos, gramáticos e professores de toda a parte do mundo. Interessa-se pela filosofia e pela retórica, possuindo como educadores um mestre pitagórico e um estóico, porém, o que mais o influenciou foi o filósofo estóico Papírio Fabiano. No final de sua adolescência chega a atuar nas primeiras magistraturas. Devido a problemas de saúde, retira-se para Alexandria, onde fica durante aproximadamente dez anos. Após seu retorno a Roma, em 31 d.C., é nomeado questor (responsável pelos cuidados do tesouro público). Dois anos depois entra para o Senado, tornando-se célebre devido ao seu talento como filósofo e retórico. Acusado de adultério com uma princesa imperial é exilado na Córsega, onde pôde destinar-se expressivamente ao estudo da filosofia estóica. Retorna a Roma em 48 d.C. e reassume a sua vida pública devido à ascensão da imperatriz Agripina. Dois anos depois, é nomeado preceptor de Domício, o futuro imperador Nero, filho de Agripina. Em 53 d.C. com o assassinato de Cláudio, Agripina eleva seu filho com apenas dezesseis anos de idade ao posto de novo imperador de Roma. Contudo, é Sêneca quem realmente conduz o governo do império. Assim sendo, Sêneca, após nomear seus amigos para integrar cargos importantes na administração do império e do Senado, em 55 d.C. impede a imperatriz de exercer o seu poder, conquistando então – com o auxílio do chefe da guarda – o controle do poder de Roma. Em 56 d.C. é eleito cônsul. Três anos mais tarde, ao lado de Nero, participa de um plano que resulta no assassinato da imperatriz Agripina. Nero no ano de 62 d.C. acaba por assumir o controle do império. Três anos depois, Sêneca é acusado de estar envolvido em uma conspiração contra o imperador, sendo, em consequência, condenado por Nero e, obrigado a suicidar-se, abrindo as veias (LI, 1995).

tradicional, que había inspirado la *República* de Platón y la *Política* de Aristóteles. Se forman las grandes monarquías helenísticas, y Grecia queda convertida en simple provincia de un vasto imperio. En los nuevos centros desaparece el sentido de vinculación a la metrópoli, que siempre había caracterizado a las colonias griegas. A la vez que se amplía el horizonte geográfico, se difunde el sentido del ecumenismo y del cosmopolitismo (FRAILE, O.P., MCMLXV, p. 569).

Nesse novo cenário, originado das conquistas de Alexandre Magno, destacam-se o desmoronamento sociopolítico da *polis* e o rompimento com a filosofia especulativa, característica fundamental da cultura grega. Esse quadro de dissolução da *polis* impediu o homem livre de atuar na vida pública, e nesse momento ele deixa a condição de animal político, que participa dos destinos da cidade, e volta-se para si mesmo, num processo intimista. Deste modo, ocorre a substituição da vida pública pela privada. Das preocupações coletivas o homem livre se dirige para as preocupações individuais. Por sua vez, a filosofia, para atender às novas necessidades que se colocam, rompe com o seu caráter teórico e se reveste de praticidade, tendo em vista suprir o vazio deixado pela antiga ordem. O novo conteúdo filosófico rompeu com as questões intelectuais fundadas na especulação e enveredou para um quase-misticismo, para atender à vida interior do novo homem livre.

Com esta nova orientação, destaque especial merece o estoicismo, fundado por Zenão (336-263 a.C.), que propunha a austeridade física e moral, baseada na resistência ante o sofrimento, bem como a participação do homem na vida pública.

Em contato com a cultura grega, os romanos entraram na órbita do helenismo e, sobre aquela complexidade de saberes, redescobriram os seus saberes de modo a atender à praticidade própria da sua cultura, que se distanciava das grandes reflexões filosóficas. No caso específico do estoicismo, com a sua preocupação com o dever, autodisciplina e a sujeição à ordem natural, esse atendia às antigas virtudes romanas, aos seus hábitos conservadores e à sua insistência nas obrigações cívicas. A sua doutrina do cosmopolitismo ia ao encontro da mentalidade política romana e do orgulho de ser um império mundial. Dessa forma, as discussões teóricas características da cultura grega não tiveram espaço na Estoá romana.

O magistério de Sêneca

Na sua versão romana, o estoicismo colocou em discussão, de maneira não marginal, a pedagogia, a qual, com a concepção de *humanitas*, transformou-se no ponto central da cultura e da formação do homem romano (CAMBI, 1999); sendo, portanto, sua mais elevada meta educativa.

Viene a suponer lo mismo que la **paideia** para los griegos, el **gentleman** para los ingleses, el **honnête-homme** para los franceses, el “caballero” para los españoles. La *humanitas* romana no se presenta como un concepto perfectamente delimitado, sino como un complejo de diversos matices, que se han ido uniendo a través del tiempo y con las aportaciones de varios

pensadores. [...] Supone, en primer lugar, cultivo de la forma literaria, belleza de expresión. En este sentido, la humanitas es hija directa de Grecia, que se sentía empujada a ello desde que Homero asignó a la literatura un tan alto papel en la formación humana. [...] Se requiere también una conducta elevada, digna. Sin virtud no hay humanidad. Este aspecto moral exige una seria disciplina de las propias pasiones para lograr el dominio del propio yo. [...] el hombre no es perfecto si no es bueno, virtuoso, por más sabiduría que haya podido acumular. [...] No puede considerarse lograda la humanidad de un romano si, sobre la perfección literaria y la moral, no coloca la perfección social, la de una entrega consciente en aras del bien común. [...] Deberes para con la sociedad que adquieren su verdadero sentido cuando se concretan en servicio al Estado (ZULUAGA, 1972, p. 123-125).

Nesse sentido, o estoicismo responde aos interesses do homem romano, que se entendia revestido de uma humanidade universal, não mais se considerando como apenas um cidadão ligado ao *mos maiorum* e ao papel de *civis romanus*. Assim, são elaborados modelos pedagógicos ligados ao saber mais universal (CAMBI, 1999).

Essa preocupação pedagógica teve presença marcante na reflexão filosófica de Sêneca, o qual se tornou uma das figuras romanas mais significativas e importantes em matéria de pedagogia, ao propor um modelo pedagógico que passava necessariamente por um processo de auto-educação (CAMBI, 1999). Para o pensador, a chave da formação se radicava no esforço pessoal do indivíduo para se educar: “Ainda resta muito trabalho a fazer. Se desejais atingir este objetivo, careces de muita atenção da minha parte, mas também de bastante esforço da tua. A virtude não se conquista por procuração” (*Carta 27, 4*).

Desta forma, Sêneca punha em relevo a capacidade do homem para se autodirigir e, sustentado pela moral e pela razão, identificar-se como parte integrante de um todo. Nesse processo, no qual a formação somente é possível através do esforço pessoal de cada um, papel significativo tinha a vontade, que era vista por Sêneca como um dos pilares da caminhada autoformativa: “Aquilo que pode fazer de ti um homem de bem existe dentro de ti. Para seres um homem de bem só precisas de uma coisa: a vontade” (*Carta 80, 4*).

Assim sendo, o pensador estoíco estabelece que, no caminho a ser traçado para se atingir a perfeita humanidade, é indispensável o exercício da vontade, sendo esta um fator substancial para que o homem seja qualificado como bom: “um homem será bom se a sua razão for desenvolvida e justa, e se estiver adequada à plena realização da natureza humana” (*Carta 76, 15*). Para Sêneca, a vontade guiada pela razão leva o homem a entrar em harmonia com a natureza universal. Nesse sentido, a racionalidade possibilita ao homem agir de acordo com as leis do universo e com a vontade do *Lógos*. A vontade do homem de progredir em direção ao bem toma força quando ele coloca como seu objetivo o progresso moral, independentemente das dificuldades pelas quais tenha que passar: “E então? – dirás. Tem sido essa a minha vontade!”

(*Carta* 34, 3). Mesmo o homem possuindo instintivamente pré-condições para o bem, é essencial a sua vontade para a concretização de tal determinação.

Não obstante, mesmo com o destaque notório atribuído à vontade no pensamento autoformativo senequiano, esta por si só não seria suficiente se o homem estivesse privado de liberdade, pois para Sêneca a liberdade estava vinculada à questão do conhecimento: “Liberdade é colocar a alma acima das injúrias, e conseguir transformar-se a si mesmo de tal maneira, que seja possível extrair unicamente de si mesmo as próprias satisfações” (SÊNECA¹³⁹ apud MONDOLFO, 1973, p. 161).

Em face disto, no pensamento senequiano, o homem, por meio da liberdade, deve procurar o caminho da perfeição e da superação de qualquer forma de opressão que possa enfrentar em relação ao seu corpo, às paixões sensuais, aos bens materiais e até mesmo à morte. Desse modo, a liberdade, para Sêneca, não passava pela libertação da escravidão, que era tida como natural em seu tempo, mas pela libertação do espírito, que para o pensador era um prisioneiro do corpo. Era a liberdade do espírito para alçar vôo rumo à perfeição.

De facto este nosso corpo é para o espírito uma carga e um tormento; sob o seu peso o espírito tortura-se, está aprisionado, a menos que dele se aproxime a filosofia para o incitar a alçar-se à contemplação da natureza, a trocar o mundo terreno divino. Esta a liberdade do espírito, estes os seus vôos: subtrair-se ocasionalmente à prisão e ir refazer as forças no firmamento (*Carta* 65,16)!

O projeto pedagógico senequiano reservava, juntamente com a vontade e a liberdade, importância a um tempo destinado à reflexão; ou seja, propunha o ócio “útil” como uma instância indispensável rumo à perfeição, ao passo que se constitui como um espaço privilegiado para a investigação e a reflexão (*Sobre o ócio*, V, 7-8). Destarte, esse tempo livre, ócio “útil”, não se constituía simplesmente de um descanso, mas sim, era parte integrante da busca pela formação do homem ideal, o espaço para combater dúvidas e inquietudes próprias do árduo caminho rumo à perfeição. Era no exercício do ócio que o homem poderia realizar sua autoformação e chegar à sabedoria, e o caminho que levava à sabedoria era a filosofia. Esta, como “pedagoga da humanidade”, deveria levar o homem a encontrar a harmonia entre o interior e o exterior.

A meditatio mortis de Sêneca

Em Sêneca, a filosofia não se limitava a um saber teórico, mas definia-se no exercício da virtude e deveria se manifestar na própria vida, motivo pelo qual era considerada um assunto eminentemente prático (LI, 1995). Não deveria ensinar a fazer discursos, mas levar à ação, assim como a suportar os desgostos da vida com firmeza e caráter (SCHÖPKE, 2002).

¹³⁹ *Ad Serenum de Constantia sapientis*, XIX, 2.

O ideal é viver a doutrina estoica ao invés de somente conhecê-la. Sêneca ressalta a importância de se distinguir se a filosofia é simplesmente um meio de conhecimento ou se é sinceramente vivida. Para ele, o saber não se refere apenas ao conhecimento das leis do universo e à busca dos fundamentos da realidade, mas também à formação do homem ideal, o sábio (LI, 1995). Portanto, no pensamento senequiano a sabedoria é entendida como a plena realização da filosofia, ou seja, é considerada uma arte de vida (*Carta 95*).

A filosofia é entendida, então, como uma técnica da vida feliz, e ela deve nos levar à reta ação. E já que a filosofia é uma *ars vitae*, e que a moral, portanto, é prática da moral, deve haver perfeita concordância entre doutrina e ação: “que as palavras estejam de acordo com a vida” (*Ep.* 7). Seu estudo, mais que o conhecimento das coisas, é aplicação à virtude e prática do bem. Por isso, diz Sêneca: “não há filosofia sem virtude, nem virtude sem filosofia” (*Ep.* 89). [...] O fim da atividade filosófica é uma vida sábia, e é próprio do sábio realizar uma vida no bem (LI, 1995, p. 17).

Em que pese a isso, essa arte de vida, a filosofia, apresenta uma inflexão, pois Sêneca coloca que a arte de viver também deve ser a arte de morrer, ou seja, o saber-morrer é parte integrante da arte de viver: “Deve-se aprender a viver por toda a vida e, por mais que tu talvez te espantes, a vida toda é um aprender a morrer” (*Sobre a brevidade da vida*, VII, 3-4).

Dessa forma, em Sêneca, a atividade filosófica e toda a vida tornam-se uma preparação para a morte – como já consideravam os gregos, especialmente Sócrates –, isto porque, para Sêneca, o homem é um ser que nasceu para a morte.

Uma vez principiada, a vida segue seu curso e não reverterá nem o interromperá, não se elevará, não te avisará de sua velocidade. Transcorrerá silenciosamente, não se prolongará por ordem de um rei, nem pelo apoio do povo. Correrá tal como foi impulsionada no primeiro dia, nunca desviará seu curso, nem o retardará. Que sucederá? Tu estás ocupado, e a vida se apressa; por sua vez virá a morte, à qual deverás te entregar, queiras ou não (*Sobre a brevidade da vida*, VIII, 5).

Assim sendo, o homem deve ser compreendido como um ser para a morte, pois a mortalidade se constitui como uma determinação da natureza humana. A sua presença deve ser compreendida como um alívio, ou seja, um fim para todos os sofrimentos, tristezas e angústias que assolam os homens em vida: “A morte é uma libertação de todas as dores e ela nos leva de volta àquela tranquilidade, na qual jazíamos antes de nascer” (*Consolação a Márcia*, XIX, 5).

Considerando a morte como presença certa na vida do homem, Sêneca o convoca a caminhar na perspectiva dela, a fim de que aproveite bem o tempo que lhe é disponível e esteja pronto a enfrentar corajosamente essa suprema realidade humana, que transforma todos os homens em iguais (RAIJ, 1986).

É preciso ter a alma sempre pronta: insídias ou enfermidades, ou espada inimiga, ou fragor de casas derrubadas, ou destruição da terra [...] quem a quiser que a leve. Que outra coisa devo fazer senão dar-lhe coragem para a saída e entregá-la com bons augúrios? Caminha para ela [– a morte –] com coragem, caminha feliz (SÊNECA¹⁴⁰ apud MONDOLFO, 1973, p. 164)!

A partir dessa orientação, Sêneca rejeita a possibilidade de se terem motivos para temer a morte (ULLMANN, 1996), e chega até a advertir o seu discípulo Lucílio sobre essa questão, endereçando-lhe uma carta (*Carta 24*) em que afirma ser preferível morrer com coragem a morrer com temores, e ainda comenta que até mesmo os seus servos possuem forças para enfrentar a morte sem temor e com desprezo (ULLMANN, 1996).

Em consonância com os ensinamentos estoicos, Sêneca ressalta que a morte não precisava ser apenas natural, visto a sua indução por meio do suicídio ser legítima em determinadas circunstâncias e se converter num exercício de virtude libertadora.

La muerte voluntaria puede ser el método de obviar la dictadura y el poder tiránico, la esclavitud, los ultrajes y las vejaciones físicas, políticas y psíquicas, pero en esos casos es una elección voluntaria, consciente, meditada, nunca completamente libre, aunque sea un camino para lograr la libertad (ANDRÉS, 1998, p. 191).

Não obstante, para os estoicos a morte voluntária não era vista como uma fuga e um ato irracional, mas sim, como uma decisão racional que convém ao sábio em circunstâncias nas quais não é possível viver uma vida feliz e conforme a natureza; assim sendo, é conveniente para o sábio, num ato de liberdade, afastar-se da vida.

Essa orientação pode ser entendida no pouco valor que os estoicos atribuíram ao corpo. De acordo com esse postulado, Sêneca não hesita em tecer considerações de menosprezo e desdém ao corpo humano (ULLMANN, 1996); assim sendo, o filósofo estoico romano em uma de suas cartas consolatórias coloca que o homem nasce mortal e gera mortais, ou seja, o corpo gerado é composto de uma matéria perecível e frágil, sujeita a doenças, e pode se dissolver com o menor abalo.

O que é o homem? Um vaso que pode quebrar-se ao menor abalo, ao menor movimento. Não é necessária uma grande tempestade para que se destrua; bata onde bater, se dissolverá. O que é o homem? Um corpo débil e frágil, desnudo, indefeso por sua própria natureza, que tem necessidade do auxílio alheio, exposto a todos os danos do destino; um corpo que quando exerceu bem os seus músculos, é pasto de qualquer fera, é vítima de qualquer uma; composto de matéria inconsistente e mole e brilhante somente nas suas feições exteriores; incapaz de suportar o frio, o calor, a fadiga e, por outro lado, destinado à desagregação pela inércia da ociosidade; um corpo preocupado com seus alimentos, por cuja carência ora se enfraquece, por cujo excesso ora se rompe; um corpo angustiado e inquieto por sua

¹⁴⁰ *Naturalium quaestionum libri septem ad Lucilium*, VII, 32, 4-6.

conservação, provido de uma respiração precária e pouco firme, a qual um forte ruído repentino perturba; um corpo que é fonte doentia e inútil, de contínuo perigo para si mesmo. Admiramo-nos da morte neste corpo, a qual não precisa senão de um suspiro? Acaso é necessário muito esforço para que venha sucumbir? Um odor, um sabor, um cansaço, uma vigília, um humor, um alimento e aquelas coisas sem as quais não pode viver, lhe são mortais; para onde quer que se mova, tem imediatamente consciência de sua fraqueza; incapaz de suportar qualquer clima, torna-se doente pela troca das águas, pelo sopro de ar não familiar e por incidentes e danos de mínima importância; um ser precário, doentio, tendo começado a vida pelo choro (*Consolação a Márcia*, XI, 2-4).

Em que pese a isso, Sêneca admite que o corpo é um mal necessário, portanto devemos ter certo cuidado para com ele, tratando-o com moderação, pois não se pode viver sem ele; Sêneca adverte que o que não se pode é viver para o corpo, tornando-se assim seu escravo (ULLMANN, 1996).

Admito que é inata em nós a estima pelo próprio corpo, admito que temos o dever de cuidar dele. Não nego que devamos dar-lhe atenção, mas nego que devamos ser seus escravos. Será escravo de muitos quem for escravo do próprio corpo, quem temer por ele em demasia, quem tudo fizer em função dele. Devemos proceder não como quem vive no interesse do corpo, mas simplesmente como quem não pode viver sem ele. Um excessivo interesse pelo corpo inquieta-nos com temores, carrega-nos de apreensões, expõe-nos aos insultos; o bem moral torna-se desprezível para aqueles que amam em excesso o corpo. Tenhamos com ele o maior cuidado, mas na disposição de o atirar às chamas quando a razão, a dignidade, a lealdade assim o exigirem (*Carta 14*, 1-2).

Destarte, possuindo o corpo um valor pouco considerável, para Sêneca nada mais natural do que, quando ele causa incômodo, ou para se manter a própria dignidade, desfazer-se dele de maneira voluntária (ULLMANN, 1996).

Deve ter no pensamento a qualidade de vida, não a sua duração. Se se lhe deparam muitas situações graves, muitos obstáculos à sua tranquilidade, o sábio, retirar-se-á! E não o fará apenas como último recurso, mas, assim que a fortuna começar a mostrar-se hostil para com ele, deverá meditar seriamente se não convém pôr imediato termo à vida. O sábio considera como indiferente se a sua morte é natural ou voluntária, se ocorre mais tarde ou mais cedo [...]. Morrer mais cedo, morrer mais tarde – é questão irrelevante; relevante é, sim, saber se se morre com dignidade ou sem ela, pois morrer com dignidade significa escapar ao perigo de viver sem ela (*Carta 70*, 5-6).

A partir desse entendimento, o suicídio proporciona a chance de se escapar do perigo de sucumbir frente a situações indignas do homem de bem, assim como de se afastar do sofrimento decorrente de um mal insolúvel, daí ser a morte voluntária um elemento assegurador da liberdade (RAIJ, 1986).

Para qualquer lado que diriges o teu olhar, verás o fim dos males: vês aquele precipício? Dele se desce para a liberdade. Vês aquele mar, aquele rio, aquele poço? No seu fundo acha-se a liberdade. Vês aquela árvore?...

Dali pende a liberdade. Observas o teu pescoço, a tua garganta, o teu coração? Representam tantos outros meios de libertação da escravidão. Mostro-te saídas muito penosas, que exigem grande coragem ou força? Perguntas qual é o caminho da liberdade? Qualquer veia do teu corpo (SÊNECA apud MONDOLFO, 1973, p. 161).

Em face disso, afirma que tal feito também é legítimo em determinadas circunstâncias, - como a humilhação de um trabalho servil indigno ou o tormento de viver com uma doença incurável -, e consiste em um ato de coragem.

Não evitarei pela morte uma doença desde que tratável e não gravosa para o espírito. Nunca erguerei a mão contra mim para evitar o sofrimento: morrer assim é confessar-se derrotado. Mas se souber que tal doença nunca mais me deixará, então sairei eu desta vida, não devido à doença em si, mas porque ela me será um entrave em relação a tudo por que merece a pena vivermos. Morrer para evitar a dor é uma atitude de fraqueza e cobardia; viver só para suportar a dor, é pura estupidez (*Carta 58, 36*).

Diante do problema da morte, Sêneca expõe que não foram somente homens ilustres que a encararam com coragem e romperam as barreiras da servidão, mas também pessoas de baixa condição buscaram na morte um porto seguro.

Um dia virá, porém, que há-de pôr-nos diante o problema da morte! Não há razão para pensar que apenas os grandes homens tiveram a força necessária para romper as barreiras da servidão humana, não há motivo para pensar que um tal acto só está ao alcance de um Catão, que para exalar a alma abriu com as mãos a ferida que o punhal deixara estreita. Tem havido homens da mais baixa condição que num ímpeto de coragem alcançaram o porto seguro da morte: impedidos pelas circunstâncias de morrer tranquilamente, sem possibilidade de elegerem livremente o instrumento do suicídio, lançaram mão do que encontraram e, pela sua coragem, transformaram em armas objectos por natureza inofensivos. Não há muito, um dos Germanos destinados aos combates com feras, enquanto se faziam no circo os preparativos para o espectáculo da manhã, retirou-se para satisfazer uma certa necessidade corporal – a única oportunidade que teve para estar sozinho, longe do olhar dos guardas; então agarrou num daqueles paus com uma esponja atada na ponta que se usam para limpar as imundícies e enfiou-o pela garganta abaixo, morrendo por asfixia. É o que se chama o cúmulo do desprezo pela morte. [...] podes ver como, para morrer, o único obstáculo que se nos põe é a vontade! Sobre o acto tão determinado deste homem cada um pode pensar o que quiser, desde que se assente neste ponto: é preferível o suicídio mais imundo à mais higiénica servidão (*Carta 70, 19-21*)!

Para Sêneca, o importante não era estar vivo, mas viver com dignidade; portanto, o sábio não prolongará a sua vida enquanto puder, mas a prolongará enquanto dever: “Na vida é como no teatro: não interessa a duração da peça, mas a qualidade da representação. Em que ponto tu vais parar, é questão sem a mínima importância. Pára onde quiseres, mas dá à tua vida um fecho condigno” (*Carta 77, 20*).

Assim sendo, Sêneca exorta o homem sábio e, por conseguinte, os grandes espíritos, a que não se regozijem com uma longa estadia no corpo, mas anseiem por lançar-se para fora, pois a sua alma se inclina para a morte.

Nunca é agradável aos grandes espíritos uma prolongada permanência no corpo: eles anseiam por lançar-se para fora, suportam, a custo, estas angústias, acostumados que estão a vaguear soltos por todo o universo e, do alto, a desprezar as coisas humanas. Donde resulta que Platão exclama: a alma do sábio se inclina inteira para a morte, deseja isto, sobre isto medita, é sempre arrebatada por este anseio, buscando outro mundo (*Consolação a Márcia*, XXIII, 2).

Não obstante, o suicídio não deve ser fruto de um determinismo absoluto, mas um ato livre, motivo pelo qual o filósofo enaltecia a sua prática enquanto vitória do homem sobre problemas intransponíveis encontrados na trajetória moral. Depreende-se que, para Sêneca, o suicídio é uma afirmação da liberdade pessoal, uma maneira de o homem sentir-se vitorioso frente ao destino, de burlar a sorte, quando esta se lhe apresenta traiçoeira.

Sêneca entende que a morte é um dos deveres da existência, cabendo ao homem ideal, o sábio, ser formado no sentido de tomar consciência dessa condição e, por extensão, romper com o medo por ela despertado, o que se expressa em recorrer ao suicídio quando este se fizer necessário para preservar a dignidade da pessoa humana. Assim, cabe à filosofia afastar do homem o medo e angústia diante da morte.

FONTES

SÊNECA. *Cartas consolatórias*. Campinas, SP: Pontes, 1992.

SÊNECA. *Cartas a Lucílio*. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

SÊNECA. *Sobre a brevidade da vida*. 7. ed. São Paulo: Nova Alexandria, 1995.

SÊNECA. *Sobre a tranqüilidade da alma; Sobre o ócio*. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.

REFERÊNCIAS

ANDRÉS, Gregório Hinojo. Las designaciones de la muerte voluntária en Roma. *HypnoΣ*, São Paulo, ano 3, n. 4, p. 181-194, 1998.

AUBENQUE, Pierre. As filosofias helenísticas: estoicismo, epicurismo, ceticismo. In: CHÂTELET, François. *História da filosofia: idéias, doutrinas – a filosofia pagã: do século VI a.C. ao século III d.C.* Rio de Janeiro: Zahar, 1973. v. I. p. 167-198.

BRUN, Jean. *O estoicismo*. Lisboa: Edições 70, 1986.

CAMBI, Franco. *História da pedagogia*. São Paulo: UNESP, 1999.

FRAILE, O.P., Guillermo. *Historia de la filosofía: Grecia y Roma*. 2. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, MCMLXV. v. I.

LI, William. Introdução. In: SÊNECA. *Sobre a brevidade da vida*. 7. ed. São Paulo: Nova Alexandria, 1995.

- MONDOLFO, Rodolfo. *O pensamento antigo: história da filosofia grego-romana – desde Aristóteles até os neoplatônicos*. 3. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1973. v. II.
- PEREIRA MELO, José Joaquim. O conceito de educação em Sêneca. In: III JORNADA DE ESTUDOS ANTIGOS E MEDIEVAIS: TRANSFORMAÇÃO SOCIAL E EDUCAÇÃO, 3, 2003, Maringá. *Anais...* Maringá: UEM, 2003. p. 82-94.
- RAIJ, Cleonice Furtado de Mendonça van. (1986). *As consolações de Sêneca*. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas e Vernáculas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: Antigüidade e Idade Média*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 1990.
- SCHÖPKE, Regina. Uma breve apresentação. In: SÊNECA. *Aprendendo a viver*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. V-VIII.
- SEABRA FILHO, José Rodrigues. Introdução. In: SÊNECA. *Sobre a tranqüilidade da alma; Sobre o ócio*. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.
- SEGURADO E CAMPOS, J. A. Introdução. In: SÊNECA. *Cartas a Lucílio*. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004. p. V-LIV.
- ULLMANN, Reinhold Aloysio. *O estoicismo romano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- _____. Sêneca – o estóico. *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, v. XLIV, Fasc. 189, p. 78-100, jan.-mar. 1998.
- _____. Sêneca e a imortalidade da alma. *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, v. XXXIX, Fasc. 164, p. 289-305, out.-dez. 1991.
- ZULUAGA, Isabel Gutierrez. *Historia de la educación*. 4. ed. Madrid: Narcea, 1972.

O PAPEL DA IGREJA NO FIM DO MUNDO ANTIGO, E A ASCENSÃO EPISCOPAL - COM DESTAQUE NO MÚNUS DE SANTO AGOSTINHO

PIRATELI, Marcos Roberto (PPE/UEM)

PEREIRA MELO, José Joaquim (DFE/PPE/UEM)

Concomitante ao dismantelamento de seu Estado, o Império Romano presenciou o emergir de uma religião que havia nascido logo após a sua consolidação em 27 a.C., sob Otávio Augusto: o cristianismo, que em pouco tempo ganhou aceitação significativa entre os homens do Ocidente Europeu. Na medida em que o cristianismo foi se organizando e solidificando, sua Igreja – o “corpo” reunido dos cristãos – conquistou espaço legal com a conversão do imperador Constantino¹⁴¹, no início do século IV, e, posteriormente, alcançou seu triunfo com o imperador Teodósio¹⁴², ao tornar-se religião oficial do Império

¹⁴¹ Constantino foi o Imperador precursor da “elevação” da Igreja. Na batalha em que derrotou seu rival Maxêncio, em 312, seu exército já havia incorporado símbolos e insígnias cristãos (PIERRARD, 1982), fato comum nos acampamentos militares romanos, como relatou Tertuliano: “Toda a religião dos campos militares referencia as insígnias, adora as insígnias, coloca as insígnias acima de todos os deuses” (*apud* HAMMAN, 1989, p. 295). Segundo a tradição eclesiástica, o episódio fora decorrente de uma “suposta” visão (da cruz) que teve Constantino: “In hoc signo vinces – com este sinal vencerás”. Esta frase “que corresponde ao grego τοῦτῳ νικᾷ, deriva de um episódio da vida de Constantino, contado por Eusébio (*Vida de Constantino*, 1, 27, 31, retomado na *História eclesiástica*, 9, 9): ele sonhou com uma cruz em que essas palavras estavam inscritas. Ao despertar, adotou a cruz, símbolo dos cristãos, como insígnia do seu exército, mandando gravá-la em todos os escudos, e obteve a vitória da ponte Mílvio (312); a seguir, com o reconhecimento ao Deus que lhe concedera essa vitória, aderiu decididamente à causa cristã, pondo fim ao período de luta cruenta entre poder imperial e cristianismo. Lactâncio (*De moribus persecutorum*, 44), aliás, diz que esse episódio aconteceu na noite anterior à batalha decisiva contra Maxêncio, enquanto, segundo Eusébio, ele ocorreu antes e foi precedido por visão análoga. Entre os historiadores permanecem dúvidas sobre o fato de que o estandarte em questão representasse realmente um símbolo cristão: para alguns, ele simplesmente faria referência a um culto solar (TOSI, 1996, n. 1258, p. 567)”. O Imperador, um ano após sua conversão ao cristianismo, baixou, em 13 de julho de 313, um edito de tolerância: o *Edito de Milão* (apesar do nome, foi um escrito de Nicomédia), que concedeu aos cristãos a igualdade de direitos como as outras religiões, e que nos chegou transcrito por Eusébio em sua *História Eclesiástica* (X, 5, 1-14).

¹⁴² As decisões imperiais de Teodósio em prol do cristianismo fortaleceram ainda mais a Igreja frente ao paganismo, principalmente ao tomar providências em favor dos ortodoxos, enfraquecendo arianos e pagãos. Dentre as decisões de Teodósio, duas assumem importância fundamental para os cristãos. A primeira foi o Édito de Tessalônica de 380, quando o catolicismo foi adotado como religião oficial do Império: “Desejamos que todos os povos que se encontram sob a branda autoridade de Nossa Clemência vivam na fé que o santo Apóstolo Pedro transmitiu aos romanos, que é pregada até os dias de hoje, como ele próprio a pregara, e que é seguida, como é do conhecimento de todos, pelo Pontífice Damaso e pelo bispo Pedro de Alexandria [...]. Decretamos que só terão o direito de se dizer cristãos católicos aqueles que se submeterem a essa lei e que todos os outros são loucos e insensatos sobre os quais pesará a vergonha da heresia. Eles poderão contar, em primeiro lugar, com serem o objeto da vingança divina e, em seguida, com serem castigados também por nós, segundo da decisão que o céu nos inspirou (*Código Teodosiano*, XVI, 1, 2, *apud* COMBY, 1997, p. 76)”. A segunda se deu quando toda a prática religiosa pagã foi proibida, no edito de Constantinopla de 392, o que significou o golpe de misericórdia na velha religião, aliás, “religião” que naquele momento passa a ter o mesmo significado de cristianismo: “Se alguém depõe incenso para venerar estátuas feitas pelo trabalho do homem [...], enfeita uma árvore com pequenas tiras, eleva um altar por meio de placas de terra tiradas do solo [...], tal coisa configura um ataque e integral à religião. Culpado de haver violado a religião, esse homem será punido com o confisco da moradia ou da propriedade na qual se tiver mostrado escravo dessa superstição pagã (*Código Teodosiano*, XVI, 12, *apud* COMBY, 1997, p. 76)”. Essas decisões imperiais foram compiladas no *Código Teodosiano*.

em 380. Nesse ambiente propício, os líderes do cristianismo assumiram a condução da nova ordem social.

Depois da tempestade de três séculos, de perseguições e martírios, a Igreja *das catacumbas* passou de uma relação desarmoniosa com o Império a uma união com este, pelo menos no âmbito ocidental¹⁴³; com essa condição, assumiu o *status* de instituição que orientou os homens na transição da Antiguidade para a Idade Média. Acrescente-se a isto que, na medida em que o Estado romano a incorporava em suas estruturas, paulatinamente o poder passou a ser interesse dos seus dirigentes. Dessa forma, o poder do Estado, outrora a serviço do paganismo, passava ao serviço do cristianismo¹⁴⁴.

Em vista disso os líderes católicos, a partir de um trabalho de inteligência evangelizadora que foi capaz de unir a tradição cultural (os valores romanos) com a sua doutrina, conquistaram a aristocracia romana (CRUZ, 1996). Quando os imperadores passaram a ser cristãos abriu-se um forte campo de ação para o clero¹⁴⁵ buscar o comprometimento entre Estado e Igreja; por conseguinte, a fidelidade a essas instituições acabou por tornar-se coisa única (GILSON, 2001).¹⁴⁶

¹⁴³ Isto porque essa situação não se encontrava idêntica no Ocidente e no Oriente: "... no Oriente e no Ocidente a figura do imperador e das suas relações com a Igreja foram interpretadas e realizadas muito diversamente. Enquanto em Constantinopla o basileu se considerava chefe da Igreja e do Estado, convocava concílios, depunha os patriarcas, e até prendia o Papa, no Ocidente, onde o Estado quase não existia organizado, dava-se o inverso, porque a Igreja era o único poder constituído, e era ao Papa que os reis e imperadores deviam obediência (LUPI, 2000, p. 130)".

¹⁴⁴ Esse momento marcou a transição dos deveres do imperador, porquanto, em uma sociedade que caminhava para a teocracia, as decisões relacionadas à fé do povo romano entraram na ordem do dia. No fim do Império o desequilíbrio na unidade da fé que afetou a Igreja, deslocou os imperadores (então cristãos) dos cuidados nos campos de batalha e impulsionou-os para os sínodos para resolver dissonâncias da fé cristã: "A fé, o ardor, a curiosidade e as prisões mais terrenas da maldade e da ambição acenderam a chama da discórdia teológica; a Igreja e mesmo o Estado foram divididos por facções religiosas cujos conflitos se demonstravam por vezes sangrentos e sempre implacáveis; a atenção do imperador se desviou dos acampamentos para os sínodos; uma nova tirania oprimia o mundo romano, e as seitas perseguidas se tornaram inimigas secretas de seu país (GIBBON, 1989, p. 443)".

¹⁴⁵ Desde o princípio do século III se fazia uso da terminologia *clerus*, para distinguir os cristãos que – após uma ordenação – detinham um ministério de direção na Igreja. Dessa forma, o clero se diferenciava do laicato (*laicus*) por obter uma função sacra a serviço da comunidade. Em síntese o termo clero, de "(clerus, κληρος) no grego clássico e nos Setenta significa sorte, sorteio, o pedaço de terra concedido por sorte e, depois, herança. Filon acrescenta uma nuance religiosa: Deus é *clerus* (quinhão) do fiel e do levita e ao mesmo tempo o crente é *clerus* de Deus. Em Jerusalém, Matias é escolhido pela comunidade primitiva para substituir Judas, mediante o sorteio (At 1,26); o termo no NT indica também, além de sorteio, a parte atribuída, que muitas vezes tem um significado escatológico (At 1,17; 8,21; 26,18; Cl 1,12). [...] Já no séc. IV o [clero] se subdivide em duas categorias: *clerici inferioris ordinis* e os *primi clerici* ou *superioris ordinis* (bispos, presbíteros e diáconos). Mas nem sempre está claro que categorias pertencem ao [clero] (DI BERARDINO, 2002, p. 306-307)". Santo Agostinho explicou sobre o assunto da seguinte forma: "Penso que são denominados sortes, clérigos aqueles que foram estabelecidos nos vários graus do ministério da Igreja, porque Matias, o primeiro que foi ordenado pelos apóstolos, conforme vemos, foi escolhido por sorte (cf. At 1,26). Por conseguinte, devido ao fato de que se transmite a herança pelo testamento, pelo nome de sortes se designam os próprios Testamentos, como se designa a causa pelos efeitos (*Comentário aos Salmos*, 67, 19)".

¹⁴⁶ A união entre as instituições, até o triunfo efetivo do cristianismo, passou por diversas tensões, por exemplo, a formação dos cristãos diante da escola pagã: "Agostinho, certamente, não teria partilhado a aventura de um padre cristão, antigo gramático, que, juntamente com seu filho, seguia

Na competição com os representantes do passado, êsses escritores saíram vitoriosos, mas não nos devemos esquecer que também eles vieram da civilização antiga e levantaram seu edifício novo sôbre alicerces velhos (ROSTOVTZEFF, 1967, p. 292).

Tudo aquilo que fora importante e que demonstrava e/ou simbolizava o poder do Império foi cristianizado. Cite-se como exemplo o título de *Pontifex Maximus*¹⁴⁷, que, ostentado pelo Imperador, passou para o bispo de Roma, simbolizando o seu *status* de líder da Igreja:

Para quem tem em mente a estrutura da cidade antiga, o conflito entre os dois poderes [Igreja e cidade antiga] mostra-se inevitável. [...] Nela, o homem coincide com o cidadão. À medida que se sente homem, também se sente cidadão e integra-se às estruturas. A cidade fornece-lhe seu lugar, seu pão, seus lares, seus templos e suas divindades. E a religião é a sacralização da vida coletiva. Desde Augusto, o chefe de Estado é o soberano pontífice da cidade romana. Nessa qualidade, no dia de sua posse, ele reveste-se de um manto azul constelado de estrelas. E, curiosamente, esse título eminentemente pagão passará para o Bispo de Roma (HAMMAN, 1989, p. 285).

O resultado disso se concretizou nas inúmeras intervenções estatais em prol da Igreja (CRUZ, 1996). Isto posto, somente aos católicos estava garantido o direito da herança sobre as propriedades: pagãos e cristãos apóstatas estavam arriscados a perdê-las. Dessa forma, além de a Igreja ser a grande beneficiária, por receber grandes doações, os seus fiéis eram os únicos cujas propriedades poderiam ser asseguradas.

Apesar da conduta escrupulosa de Agostinho, a violência foi inevitável. As leis imperiais caíram aleatoriamente sobre a sociedade africana. Introduziram uma cunha entre ricos e pobres, cidade e campo. Os donatistas perderam seus bispos e o apoio das classes superiores. Um senhor de terras, Célero, mandara gravar poemas em sua homenagem no fórum. Como

fielmente os cursos de um sofista pagão e até mesmo atraía, até lá, alunos batizados. Pai e filho nem sequer se afastavam quando seu mestre recitava o hino a Baco. O fato provocou um escândalo, mas foi prova da interpenetração das duas sociedades no Baixo-Império. Dois acontecimentos assinalaram uma reviravolta na situação. O primeiro foi o edito do imperador Juliano, que proibiu aos mestres cristãos de ensinarem nas escolas públicas; e aos jovens e meninos da Igreja de seguirem os seus cursos. O segundo fato deriva da decadência de uma cultura que já parecia sem fôlego nesse século V. Assim, a Igreja vê-se forçada a abrir novos caminhos e a elaborar uma cultura e um ensino genuinamente cristãos (HAMMAN, 1989, p. 292)".

¹⁴⁷ Por esse título era conhecido, na Roma antiga, o chefe do *collegium pontificum*, instituição de caráter sagrado mais prestigiosa do mundo romano, e que, paulatinamente conquistou peso político reconhecido no Estado – por exemplo, era o *Pontifex Maximus* que redigia os *anais maximi*: registro dos principais acontecimentos da história romana (AZEVEDO, 1999). Provavelmente o primeiro *Pontifex Maximus* a ser eleito tenha sido do século III a.C. Com a morte do último deles, no fim da República, Augusto (imperador) se aclamou em 12 d.C. como *Pontifex Maximus*, o que foi continuado por todos os seus sucessores no Império, sem o processo de eleição já que havia sido incluído entre as atribuições do *princeps*. Em face disso, também ostentaram esse título os imperadores cristãos – Constantino e seus filhos –, todavia, as fortes investidas de Ambrósio de Milão levaram Graciano a renunciar o título de *Pontifex Maximus* em 375. Como o título ainda fazia referência à atribuição de máxima autoridade religiosa, foi assumido pelos papas a partir do século V (ALAND, 2002. FRÖHLICH, 1987).

donatista, descobriu então que não podia ocupar cargos, não podia proteger sua propriedade por intermédio de litígios e não podia transmiti-la a seus herdeiros por um testamento válido. Depois de 405, portanto, homens como esse julgaram prudente conformar-se à religião estabelecida. As pressões da vida social comum, dos casamentos mistos e da respeitabilidade, que em tempos de maior tolerância haviam militado contra Agostinho e a favor dos donatistas, levaram então os cidadãos mais ilustres de Hipona a se inclinarem para o lado de Agostinho, como o bispo católico apoiado por imperadores católicos (BROWN, 2005, p. 298).

Essa situação se acentuou na medida em que o Império Romano foi se entrecruzando com a Igreja, e esta, no bojo da crise e dissolução por que qual passava a estrutura estatal romana, acabou por ocupar os cargos públicos.

Esperava-se que [o bispo] tivesse a porta sempre aberta a todo aquele que quisesse tratar com ele dos seus negócios – não só espirituais, mas os mais terra-a-terra. A partir de Constantino, o bispo assume oficialmente as funções de Juiz, [...] a África era fecunda em litígios e processos (DANIEL-ROPS, 1991, p. 32).

Para tanto, o papel da Igreja não se limitou ao campo espiritual: como nova condutora do *orbe* – pelo menos na parte ocidental – não pôde se ausentar das questões civis, de tal modo que sua política de moralização da vida pública contribuiu para a consolidação da vida servil.

A fôrça criadora da aristocracia fora, finalmente minada. [...] em seus sofrimentos, o homem procurou abrigo não na vida, mas além dela: esperava descanso e felicidade num mundo futuro. As classes inferiores nada lucraram com a vitória: a escravidão e a ruína financeira foram seu quinhão (ROSTOVZEFF, 1967, p. 301).

O que se viu foi a assimilação de todo o poder de direção da sociedade pela Igreja, visto como, mesmo antes do fim do Império (século V), os bispos – ocupantes de posições na hierarquia do clero que naquele momento eram assumidas pelos líderes cristãos – estavam assumindo a magistratura civil das cidades.

A [autoridade do bispo] se exprime como *dignitas*, *gravitas*, *sanctitas*, etc. No começo a [autoridade] era distinta da *potestas*. Cipriano observa com toda exatidão que o poder episcopal, necessário ao exercício desta função, deriva da autoridade que é dada ao bispo em virtude desta função – *pro episcopatus vigore et cathedrae auctoritate* [...]. Em seguida, os dois temas se confundem cada vez mais, e tanto mais facilmente na medida em que os poderes do bispo são cada vez mais modelados nos dos magistrados romanos. O papa Gelásio, entretanto, distingue a *auctoritas sacra pontificum* e a *regalis potestas* [...] os canonistas da Idade Média, porém, não fazem mais esta distinção, e reconhecem ao Pontífice Romano a *plenitudo potestatis* (MUNIER, 2002, p. 200).

Na medida em que o Ocidente Europeu se transformava em uma sociedade agrária e fragmentada (conforme já mencionado), os centros urbanos perderam sua função de núcleo da cultura e da formação do homem. Todavia, essa

fragmentação do mundo romano era compatível com a estrutura fragmentada da Igreja. Daí as bases para que essa Igreja hierarquizada e altamente organizada sobressaísse ao Estado romano naquele momento de crise e transformação da sociedade, o que lhe permitiu participar de assuntos seculares¹⁴⁸, promovendo a cultura cristã.

A relação entre essas duas forças fora prenunciada por Santo Agostinho na Cidade de Deus e, segundo sua opinião, a Igreja como representante da cidade eterna era o associado superior, e o Estado, o subordinado. A Igreja, ou antes, sua hierarquia de bispos, podia participar dos assuntos seculares e estava pronta a correr o risco de se mundanizar. Nenhum trabalho secular se harmonizava melhor com seus desejos e capacidade do que a obra de promover a cultura cristã (BARK, 1979, p. 111).

Para tal, a “internacionalidade” foi um dos fatores a outorgar à Igreja a capacidade de ser a única instituição herdeira do Império Romano. Entretanto, por se considerar de essência sobrenatural, ou seja, com um fim para além da história, carregava nessa sua especificidade a justificativa de ser superior ao Estado romano. Em face disso se encontrava numa condição *peregrina* no mundo, e, ao se firmar como sociedade autônoma, organizou-se sob suas próprias diretrizes, expandindo-se, por extensão, na circunferência do *orbe* romano, e, com a cristianização do Império, acabou se confundindo com a sociedade romana.

Lendo sua Bíblia, Agostinho passou a ver os acontecimentos que o cercavam como parte de um processo inelutável, previsto mil anos antes por Davi, nos Salmos, e pelos profetas de Israel. A Igreja católica espalhara-se pelo mundo inteiro: “estava escrito; realizou-se”. O mesmo se deu em relação aos imperadores romanos. Também eles haviam aprendido a “servir ao Senhor com tremor e medo”, eliminando os inimigos de Sua Igreja (BROWN, 2005, p. 286).

A Igreja estava estruturada por ser um somatório (como que uma “federação”) de igrejas particulares dispersas pelo *orbe*. A igreja particular, ou diocese, era a comunidade cristã liderada pelo seu bispo, e este devia ser ordenado na sucessão apostólica¹⁴⁹.

¹⁴⁸ Importa ressaltar que a autoridade na Igreja se dava em três âmbitos. 1) o *poder legislativo*, com a formulação das leis, e que se subdividia em três partes: (a) a *legislação episcopal*, demonstrativa dos poderes do bispo (em diversos campos: moral, direito canônico, ordenamento social, educação, assistencialismo) em todos os setores da vida cristã: familiar, pessoal e social; (b) a *legislação conciliar*, cujos objetivos eram garantir e universalizar a tradição, o magistério, os sacramentos e os dogmas da Igreja (Santo Agostinho sistematizou a idéia de que os princípios em que os cânones dos concílios gerais deveriam predominar sobre os locais); (c) a intervenção do papado em matéria disciplinar, que, após o século V alcançou poder legislativo. 2) o *poder judiciário*, que promovia o exercício da justiça, e se subdividia em três instâncias: papa, concílio (de caráter extraordinário, ao tratar da doutrina) e bispo (de instância ordinária, a *audientia episcopalis*). 3) a *justiça penal*, na punição dos erros, em que cabia ao bispo em pleno direito reprimir as faltas disciplinares e os desvios doutrinários; com a expansão e consolidação da Igreja esse papel passou a ser aplicado por intermédio dos concílios (ecumênicos e/ou locais), e, após o século V, também sob a tutela de Roma (MUNIER, 2002).

¹⁴⁹ A idéia de Sucessão Apostólica nasceu com a aceitação da hierarquia episcopal como direito e missão divina; condição esta herdada do apostolado missionário pelo episcopado local. Os fundamentos dessa doutrina se sustentam no ofício dos Apóstolos, que, como testemunhas do

A palavra diocese tira sua origem do direito público romano, segundo o qual *dioecesis* designava uma grande circunscrição de mais províncias, governada por um *vicarius*. Nos círculos eclesiásticos chegou-se ao termo diocese (διοικησις) com a passagem, na Antiguidade cristã, do termo Igreja (ἐκκλησία), estendido à Igreja universal, à Igreja particular e ao edifício de culto, para o de paróquia (παροικία) e somente mais tarde, de modo exclusivo, ao de diocese. No Ocidente, usaram-se por muito tempo, além de *paroecia*, também os termos *ecclesia*, *territorium*, *finis episcopatus* e *dioecesis* (PASQUATO, 2002, p. 1040).

Nesse sentido, quando o Império Romano chegou à sua derrocada, a Igreja, que possuía uma certa organização urbana desde o século III, já havia conseguido se organizar nas regiões rurais:

Nos sécs. V e VI por toda a parte está completa a organização paroquial do campo; como vemos especialmente na Gália, onde apenas por volta de 600 entrou em uso comum o termo *dioecesis* para as comunidades episcopais, ao passo que as comunidades presbiterais se chamavam então paróquias. Seria possível que as paróquias urbanas se tenham desenvolvido, nas outras grandes cidades, como em Roma, já a partir do séc. III (VOGT, 2002, p. 1041-1042).

A união das igrejas particulares era indispensável para a tarefa da Igreja em relação ao mundo: a organização deste. Desse modo, a organização cristã na forma de Igreja universal e coesa foi o seu sustentáculo, de modo que os bispos da Antiguidade dominaram o governo de grandes comunidades. Em face disso, a igreja particular tinha de ser uma imagem da Igreja universal, assim como estar em comunhão com as demais dioceses, mas, sobretudo com a de Roma, que, segundo a tradição cristã, detinha a primazia sobre as demais.

Abalizado pela estrutura e domínio da Igreja, o clero, ao assumir a condução dos homens, afiançou para si, respaldado pela sucessão apostólica, a qualidade de grupo de homens escolhidos e instituídos de poderes pela própria divindade. De tal modo, ao se proclamar como representante de Deus no

próprio Cristo, lhe outorgavam uma missão que ia para além do temporal. Com isso a Igreja, ao não abandonar essa tradição, se distanciou dos cristãos – portanto heréticos – que não aceitaram essa premissa. Conforme a Igreja se expandia ao se organizar, a sucessão apostólica adquiriu um significado mais técnico ao tomar uniformidade pela sucessão dos bispos católicos, o que levou a crer que os bispos eram os guardiões infalíveis da pregação apostólica. Em face disso, somente a hierarquia da Igreja, ao se autoproclamar como sendo auxiliada pelo Espírito Santo, teria na sucessão dos bispos o depósito e continuidade da verdadeira fé, por extensão, o bispo foi posto em continuidade com o ministério apostólico; daí, a indispensabilidade posta aos cristãos de se unirem àqueles que não se separaram da sucessão original. Posto isto, todo bispo garantia à igreja particular o seu caráter de apostolicidade e a sua relação com a totalidade da Igreja. Com a sucessão apostólica se garantiu na Igreja o fortalecimento de uma tradição que abarcou todas as comunidades do orbe, o que não poucas vezes levou ao combate com heréticos. No Ocidente (séculos IV-V) se consolidou um respeito comum pela sede de Roma como a primaz, o que foi crucial para legitimar a sucessão petrina nessa cidade: Pedro como príncipe dos Apóstolos e primaz da Igreja (TREVJANO, 2002).

mundo, alcançou legitimidade para sua postura de pedagogo da sociedade cristã, sobretudo ao deter o monopólio da relação entre Deus e a humanidade.

... os homens do Mediterrâneo em número e entusiasmo crescente passaram a aceitar que o poder divino não se encontrava mais em indivíduos comuns através da revelação ou das instituições estabelecidas; a partir de então o poder divino estava representado na terra por um número restrito de agentes humanos especiais que haviam recebido o privilégio de comandar a ação do poder divino entre os homens, devido a sua ligação com o sobrenatural, relação claramente percebida e aceita pelos outros crentes. A organização e a capacidade cristã de criar, de produzir “heróis” torna a Igreja a grande beneficiária desta focalização do poder divino. Ao longo da Antigüidade Tardia a hierarquia eclesiástica e os santos cristãos tornaram-se o elo, por excelência, de ligação entre o mundo celeste e o mundo terreno (CRUZ, 1996, p. 30).

Não obstante, é significativo notar que a eficaz e desenvolvida estrutura hierárquica da Igreja contribuiu decididamente para a administração de benfeitorias que havia ganhado¹⁵⁰. Não só isso: o clero se mostrou em condições de governar tanto a aristocracia como os setores inferiores, atendendo às necessidades espirituais de ambos (CRUZ, 1996), isto é, garantindo a ordem social.

A Igreja sempre fora beneficiária de seus fiéis, e, após a conversão de Constantino, o Estado acabou se tornando o seu maior doador, o que resultou em seu crescente poder econômico. Esse favorecimento estatal não só deu condições para o triunfo do cristianismo, mas foi o fundamento que garantiu à Igreja a possibilidade de reorganizar o Ocidente Europeu a partir das ruínas do Império, mas usando seus alicerces.

O mundo antigo envelheceu e lentamente passou à decrepitude, reduzindo-se a pó. Uma nova vida, entretanto, cresceu entre as ruínas, e o novo edifício da civilização européia levantou-se sobre o antigo alicerce, que continuava firme e bom. O novo edifício foi erguido pedra a pedra, mas suas linhas principais foram determinadas pela velha estrutura, e muitas pedras antigas empregaram-se na construção. Embora aquele mundo tivesse envelhecido, não morreu nem desapareceu nunca: continua vivo em nós, como base do nosso pensamento, de nossa atitude para com a religião, nossa arte, nossas instituições sociais e políticas e até mesmo nossa civilização material (ROSTOVITZ, 1967, p. 294).

Diante de um Estado decrepito e quase totalmente cristianizado, o clero (entenda-se “os bispos”) obteve condição de se tornar um grupo diferenciado na sociedade romana, ao angariar poder econômico e político. Em virtude

¹⁵⁰ A Igreja recebeu inúmeras vantagens, como a construção de igrejas: em Nicomédia, Antioquia, Jerusalém (a igreja do Santo Sepulcro), Belém (a igreja da Natividade), Roma (basílica de Latrão e outras), assim como doação de terras. Além destes benefícios obteve a dispensa de impostos e da prestação de serviços públicos para os clérigos e a equiparação dos bispos com os altos funcionários. Algumas dessas vantagens adquiridas pela Igreja ficaram registradas por Eusébio de Cesaréia (*História Eclesiástica*, X, 6-7).

dessa condição a Igreja, como instituição triunfante, assumia o poder no fim da Antigüidade, de fato e de direito.

Los decenios que van desde Constantino a la muerte de San Agustín (430), constituyeron la gran epoca de la cristiandad. De una secta, no sin influencia pero si reducida, la Iglesia se convirtió con gran rapidez en una organización que abarca todo el Imperio (Maier, apud CRUZ, 1996, p. 31).

Na ótica da Igreja o homem romano havia “perdido” a sua *humanitas*, por isto um novo homem deveria ser formado: o homem santificado, isto é, aquele que deveria, no curso da história, buscar a salvação, que, ao lado da vida pós-morte, passa a ser questão que ganha espaços em toda a sociedade.

Os líderes cristãos, acima de todos Santo Agostinho, lutaram com energia e êxito para reorganizar os padrões do pensamento e adaptar o conhecimento clássico e as realizações intelectuais que se constroem aos novos objetivos da vida humana, uma vida na qual a salvação se havia tornado a principal finalidade do homem a ser educado (BARK, 2005, p. 103).

Em um mundo marcado pela crise de suas estruturas, os homens em seus sofrimentos procuraram guarida para além da vida terrena, em um outro mundo, “futuro” e pátria da verdadeira “felicidade”, conforme prometeram os padres da Igreja.

Essa nova tarefa colocada aos bispos legou para a história diversos nomes ilustres, dentre os quais, Santo Agostinho¹⁵¹ (354-430), bispo de Hipona Real¹⁵², que, com habilidade de homem erudito, soube se beneficiar dessa condição. Quando se tornou bispo passou a resolver as questões que o afligiam não mais como um reconhecido debatedor, mas como articulador e juiz da sociedade, sentado “em seu trono episcopal na absida da basílica católica (BROWN, 2005, p. 300)”.

¹⁵¹ Antes de sua conversão, Santo Agostinho foi professor de retórica em sua cidade natal, Tagaste (na província romana da Numídia, África) e com sua ascensão profissional lecionou em cidades mais significativas do Império: Roma, em 383, e Milão, em 384, onde assumiu a Cátedra Municipal de Retor. Em sua formação sentiu-se atraído pela filosofia após a leitura de Cícero. Posteriormente, deixou-se envolver pelo maniqueísmo, e mais tarde, pelo neoplatonismo, que tinha como característica o ceticismo. Sua conversão ocorreu em Milão, após seus contatos e amizade – motivados por choques retóricos – com o bispo da cidade, Ambrósio (333?-397), cuja eloquência evangelizadora o conquistara. Com isso, sua ação no cristianismo, sustentada em sua notoriedade intelectual, levou-o à sua sagração como bispo de Hipona, em 395. Por extensão, sua conversão representou não só a conversão de um indivíduo “pagão” ao cristianismo, mas também de uma era pagã para uma cristã.

¹⁵² Cidade da província romana da Numídia – região oriental da atual Argélia – no Norte da África. Seu nome latino era *Hippo Regius*. Desde meados do século IV os donatistas prevaleceram na orientação das idéias e dos costumes, até que Santo Agostinho foi eleito bispo da cidade (PORTO; SCHLESINGER, 1987). “... padre aos trinta e seis anos, sagrado cinco anos mais tarde bispo coadjutor de Valério, a quem sucederia pouco depois, Santo Agostinho ia permanecer até morte, ou seja, durante mais de quarenta anos, ligado à Igreja de Hipona Real (os eruditos do século XVII criam saber que *Hippo* derivava de uma palavra púnica que significava ‘baía’ ou ‘porto’ de tal forma que, - como sublinhavam encantados -, *Hippo Regius* corresponderia, portanto, a ‘Port-Royal’ (MARROU; BONNARDIÈRE, 1957, p. 37)”.

O múnus episcopal implicava por outro lado a administração propriamente dita do patrimônio da Igreja, terras ou imóveis, proveniente de doações, caídas depressa em suspeita aos olhos dos invejosos, formadas por donativos em espécie ou em dinheiro recebidos para o serviço do culto ou para os pobres. Todas estas instituições possuem ainda hoje seu equivalente, mas nos séculos IV e V o ofício de bispo comportava muitas outras servidões: o Império cristão marchava a passos largos para uma forma de Cristandade de tipo medieval, em que o espiritual e o temporal, a competência da Igreja e as atribuições do Estado se aproximam e se misturam de maneira inextricável. A partir de Constantino, o Império reconheceu a competência da jurisdição episcopal nos processos civis, uma vez que uma das partes prefira recorrer a ele em lugar dos tribunais. Ora, cada vez mais, os donatistas, mesmo pagãos, recorriam, de preferência, ao bispo como ao um juiz mais imparcial, mais justo, – mais humano também, o que se compreende facilmente levando em consideração a barbárie das procedimentos judiciárias, o emprêgo generalizado da tortura (Santo Agostinho se vangloria algures por não recorrer a castigos mais severos que o açoite). Destarte, distribuir a justiça (e trata-se de questões absolutamente profanas tais como heranças, tutelas, questões de propriedade e de delimitação de terras) é para um bispo com Agostinho a mais pesada das obrigações; todas as manhãs, ao sair da liturgia, toma assento no tribunal, onde se demora a ouvir as demandas até a hora de romper o jejum, que, nos dias de grande afluência, é prolongado muito além do meio dia, até o cair da tarde (MARROU; BONNARDIÈRE, 1957, p. 45).

Nesse contexto, na tentativa de captar e desvendar a complexidade em que se desdobrava a sociedade européia, representada pela civilização [romana], sem a proteção do Estado [Império Romano], Santo Agostinho procurou apontar direções para o homem sofrido do seu tempo. Com esse propósito o seu pensamento se afastou das questões meramente materiais para centrar-se no apego aos bens imateriais, invisíveis, segundo uma proposta religiosa, que tinha como elemento orientador os textos tidos como sagrados pelos cristãos.

A verdade arruinou o que o erro estabeleceu; a fé destruiu as obras da incredulidade; o retorno ao Deus santo, ao Deus de verdade, aniquilou o estabelecido pela aversão ao culto e à religião divina. E isso aconteceu não apenas no Egito, único objeto das lamentações que o espírito dos demônios inspirava a Hermes, mas em toda a terra, que canta um cântico novo, conforme as Escrituras, verdadeiramente santas e verdadeiramente proféticas, onde está escrito: *Cantai novo cântico ao Senhor, cantai ao Senhor toda a terra*. Eis o título do salmo: *Quando se edificava a casa depois do cativo*. Com efeito, a casa do Senhor, a Cidade de Deus, a saber, a Igreja, edificava-se em toda a terra depois do cativo, em que, escravos dos demônios, gemiam os homens libertados pela fé e transformados hoje em pedras vivas do divino edifício. Porque, embora autor de deuses, o homem não era menos escravo da própria obra. Adorando-os, entrava na sociedade, não de estúpidos ídolos, mas de pérfidos demônios (*Cidade de Deus*, VIII, 24, 2).

Ao tempo em que Santo Agostinho relata as transformações por que passava a sociedade pagã, aponta o encaminhamento para organização de uma

sociedade cristã, demonstrando aos homens de seu tempo que a sociedade precisava seguir um novo caminho.

Ao denunciar como cativo o período de vigência da cultura pagã até sua dissolução, que resultou na ascensão da Igreja, para Santo Agostinho estavam abertas aos homens as condições para voltar à liberdade, que em sua concepção era o mesmo que servir a Deus. Mas isto somente era possível por meio da Cidade de Deus, ou, como apontou, a Igreja.

REFERÊNCIAS

- ALAND, Barbara. Pontifex Maximus. In: DI BERARDINO, Angelo (org.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. 1ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 1178.
- AZEVEDO, Antonio Carlos do Amaral. *Dicionário de Nomes, Termos e Conceitos Históricos*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- BARK, Willian Carroll. *Origens da Idade Média*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- COMBY, Jean. *Para ler a história da Igreja: das origens ao século XV*. Vol. 1. São Paulo: Loyola, 1993.
- CRUZ, Marcuz. Virtudes Romanas e Valores Cristãos: um estudo acerca da ética e da política na Antigüidade Tardia. In: DE BONI, Luis Alberto (org.). *Idade Média: ética e política*. 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p. 21-39.
- DANIEL-ROPS [Henri Petiot]. *A Igreja dos tempos bárbaros*. 1ª ed. São Paulo: Quadrante, 1991.
- DI BERARDINO, Angelo. Clero. In: _____. (org.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. 1ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 306-308.
- EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*. São Paulo: Paulus, 2000. (Patrística, 15).
- FRÖHLICH, Roland. *Curso básico de História da Igreja*. São Paulo: Paulus, 1987.
- GIBBON, Edward. *Declínio e queda do Império Romano*. Edição abreviada. São Paulo: Companhia das Letras; Círculo do Livro, 1989.
- GILSON, Étienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- HAMMAN, A.-G. *Santo Agostinho e seu tempo*. São Paulo: Paulinas, 1989. (Patrologia, 5).
- LUPI, João Eduardo P. B. Poder e oposição ao Império na alta Idade Média. In: CICLO DE ESTUDOS MEDIEVAIS: Saber e Poder na Idade Média, 2, 2000, Maringá, *Anais...* Maringá: UEM, 2000, p. 129-133.
- MARROU, Henri-Irénée; BONNARDIÈRE, A.-M. la. *Santo Agostinho e o agostinismo*. Rio de Janeiro: Agir, 1957.
- MUNIER, Charles. Autoridade na Igreja. In: DI BERARDINO, Angelo (org.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. 1ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 199-202.

- PASQUATO, Ottorino. Organização Eclesiástica. In: DI BERARDINO, Angelo (org.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. 1ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 1040-1044.
- PIERRARD, Pierre. *História da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1982. (Patrologia, 4).
- PORTO, Humberto; SCHLESINGER, Hugo. *Geografia universal das religiões*. São Paulo: Paulinas, 1987.
- ROSTOVITZ, Mijail. *História de Roma*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.
- SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus: contra os pagãos*. Parte 1. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. (Pensamento Humano, 5).
- SANTO AGOSTINHO. *Comentário aos Salmos*. São Paulo: Paulus, 1997 (Patrística, 9/2).
- TREVIJANO, Ramón. Sucessão (Apostólica). In: DI BERARDINO, Angelo (org.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. 1ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 1315-1316.
- TOSI, Renzo. *Dicionário de sentenças latinas e gregas*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- VOGT, Hermann. J. Organização Eclesiástica. In: DI BERARDINO, Angelo (org.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. 1ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 1041-1042.

O TEMPO, EM SANTO AGOSTINHO

PIRATELI, Marcos Roberto (PPE/UEM)

PEREIRA MELO, José Joaquim (DFE/PPE/UEM)

Que é, pois o tempo? Quem poderá explicá-lo clara e brevemente? Quem o poderá apreender, mesmo só com o pensamento, para depois nos traduzir por palavras o seu conceito? E que assunto mais familiar e mais batido nas nossas conversas do que o tempo? Quando dele falamos, compreendemos o que dizemos. Compreendemos também o que nos dizem quando dele nos falam. O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém mo perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fez a pergunta, já não sei.
Santo Agostinho

O cristianismo, desde o seu surgimento, incorporou às suas obrigações a tarefa de explicar ao povo e às autoridades romanas os seus ensinamentos e propostas de vida. Mesmo após a sua ascensão, os líderes cristãos sabiam que seus preceitos não podiam ser impostos, mas apresentados a partir de um trabalho de convencimento e conquista espiritual. Movidos por esta preocupação, os primeiros pensadores da Igreja se dedicaram a elaborar uma *cosmovisão* cristã, cujo conjunto doutrinal foi denominado como *Patrística*.

Dentre os grandes Padres da Patrística, também chamados Padres da Igreja, destaque especial mereceu Santo Agostinho¹⁵³ (354-430), bispo de Hipona Real¹⁵⁴, cujo legado filosófico-teológico se tornou fundamento para a consolidação do pensamento cristão, num momento em que buscava legitimação e justificativa junto à cultura clássica pagã greco-romana.

No corpo doutrinal por ele organizado não ficou ausente o conceito de tempo, que trouxe consigo uma nova racionalidade para o Homem e para a História.

¹⁵³ Antes de sua conversão, Santo Agostinho foi professor de retórica em sua cidade natal, Tagaste (na província romana da Numídia, África) e com sua ascensão profissional lecionou em cidades mais significativas do Império: Roma, em 383, e Milão, em 384, onde assumiu a Cátedra Municipal de Retor. Em sua formação sentiu-se atraído pela filosofia após a leitura de Cícero. Posteriormente, deixou-se envolver pelo maniqueísmo, e mais tarde, pelo neoplatonismo, que tinha como característica o ceticismo. Sua conversão ocorreu em Milão, após seus contatos e amizade – motivados por choques retóricos – com o bispo da cidade, Ambrósio (333?-397), cuja eloquência evangelizadora o conquistara. Com isso, sua ação no cristianismo, sustentada em sua notoriedade intelectual, levou-o à sua sagração como bispo de Hipona, em 395. Por extensão, sua conversão representou não só a conversão de um indivíduo “pagão” ao cristianismo, mas também de uma era pagã para uma cristã.

¹⁵⁴ Cidade da província romana da Numídia – região oriental da atual Argélia – no Norte da África. Seu nome latino era *Hippo Regius*. Desde meados do século IV os donatistas prevaleceram na orientação das idéias e dos costumes, até que Santo Agostinho foi eleito bispo da cidade (PORTO; SCHLESINGER, 1987). “... padre aos trinta e seis anos, sagrado cinco anos mais tarde bispo coadjutor de Valério, a quem sucederia pouco depois, Santo Agostinho ia permanecer até morte, ou seja, durante mais de quarenta anos, ligado à Igreja de Hipona Real (os eruditos do século XVII criam saber que *Hippo* derivava de uma palavra púnica que significava ‘baía’ ou ‘porto’ de tal forma que, - como sublinhavam encantados –, *Hippo Regius* corresponderia, portanto, a ‘Port-Royal’) (MARROU; BONNARDIÈRE, 1957, p. 37)”.

Importa lembrar que, com uma intuição progressista, sua teoria foi avançada para a sua época:

A constatação possui outro relevante valor. Pensamos, normalmente, que os embates entre fé religiosa e a crença científica sempre deve ser resolvida em favor desta última, legitimada pela Razão. No caso do Tempo agostiniano, dá-se exatamente o contrário. Agostinho é o revolucionário. Sua intuição é progressista, ao passo que a ciência oficial, ainda sustentada nos pressupostos clássicos que Aristóteles ia consolidar, quase como uma invulnerável ortodoxia ao tempo da Escolástica, se revelava conservadora e reacionária (MEIRA PENNA, 2002, p. 52).

Ao questionar sobre o que Deus fazia antes de criar o céu e a terra, Santo Agostinho inicia sua filosofia sobre o tempo argumentando que, ao criar o mundo do nada, Deus simultaneamente criou o tempo: estrutura própria do mundo. Isto porque, para ele, o tempo estava ligado ao movimento, e antes do mundo não havia movimento:

Se é correta a distinção entre eternidade e tempo, baseada em que o tempo não existe sem alguma modalidade mutável e na eternidade não há mutação alguma, quem não vê que não existiriam os tempos, se não existisse a criatura, susceptível de movimento e mutação? Desse movimento e mutação, cedendo e sucedendo uma coisa a outra, por não poderem coexistir, de intervalos mais curtos ou mais longos, resultaria o tempo. Por conseguinte, sendo Deus o ser em cuja eternidade não existe mutação alguma, o criador e ordenador dos tempos, não compreendo a afirmação de que, depois de alguns espaços temporais, criasse o mundo, a não ser que se diga que antes do mundo já existia alguma criatura, cujos movimentos deram começo aos tempos (*A Cidade de Deus*, XI, 6).

Para Santo Agostinho, somente em Deus como idéia é que se podia pensar em uma anterioridade do mundo e do tempo (RUFINO, 2003). Dessa forma, não se pode falar de um “antes” antes da criação do tempo, ou seja, criação do mundo e tempo confundem-se, conforme sua argumentação:

... como as Sagradas Letras, que gozam de máxima veracidade, dizem que no princípio fez Deus o céu e a terra, dando a entender que antes nada fez, pois, se houvesse feito algo antes do que fez, diriam que no princípio o houvera feito, o mundo não foi feito no tempo, mas com o tempo. O que se faz no tempo faz-se depois de algum tempo e antes de algum, depois do passado e antes do futuro. Mas não podia haver passado algum, porque não existia criatura alguma, cujos mutáveis movimentos o fizessem. O mundo foi feito com o tempo, se em sua criação foi feito o movimento mutável (*A Cidade de Deus*, XI, 6).

Em Santo Agostinho tempo e eternidade são coisas diferentes, não se assemelham em conceitos, de modo que o tempo e sua duração são decorrentes de uma composição de certa quantidade de movimentos passageiros – ações sucessivas e, transitórias - ao passo que a eternidade é um todo presente:

Na eternidade, ao contrário, nada passa, tudo é presente, ao passo que o tempo nunca é todo presente. Esse tal verá que o passado é impelido pelo futuro e que todo o futuro está precedido de um passado, e todo o passado e futuro são criados e dimanam d'Aquele que sempre é presente (*Confissões*, XI, 11, 13).

Por conseguinte, a eternidade em si é um eterno “hoje”, estabelecendo uma diferença de temporalidade entre a criatura e o Criador:

Os vossos anos não vão nem vêm. Porém os nossos vão e vêm, para que todos venham. Todos os vossos anos estão conjuntamente parados, porque estão fixos, nem os anos que chegam expulsam os que vão, porque estes não passam. Quanto aos nossos anos, só poderão existir todos, quando já todos não existirem. Os vossos anos são como um só dia, e o vosso dia não se repete de modo que possa chamar-se cotidiano, mas é um perpétuo “hoje”, porque este vosso “hoje” não se afasta do “amanhã”, nem sucede ao “ontem”. O vosso “hoje” é a eternidade. Por isso gerastes coeterno o vosso Filho, a quem dissesstes: “Eu hoje te gerei”.
Criastes todos os tempos e existis antes de todos os tempos. Não é concebível um tempo em que possa dizer-se que não havia tempo (*Confissões*, XI, 13, 16).

Não obstante, Santo Agostinho considerou esse “eterno hoje” uma categoria temporal exclusiva da sabedoria de Deus, por extensão, incompreensível para a sabedoria humana:

Quem será capaz de compreender essa sabedoria pela qual Deus conhece tudo, de modo que nem as coisas que se dizem passadas sejam algo do passado para ele; e nem as coisas denominadas futuras devam ser esperadas para que aconteçam. Mas o passado e o futuro, como o presente, tudo para ele é presente? Deus não pensa cada coisa separadamente. O seu pensamento não passa de uma coisa para outra, mas tudo lhe está presente, em um só olhar.
Quem, pergunto eu, seria capaz de compreender essa sabedoria, que é ao mesmo tempo providência e ciência, quando nós não compreendemos sequer a nossa própria sabedoria? (*A Trindade*, XV, 7, 13).

Ao analisar a argumentação de Santo Agostinho de que o tempo não pode medir a eternidade (*Confissões*, XI, 11, 13), Márcia Sá Cavalcante Schuback considerou:

Trata-se, primeiramente, de mostrar que o tempo não pode medir a eternidade, ou seja, que a eternidade não se deixa compreender a partir da representação imediata do tempo, de base sucessiva e linear. A eternidade é que constitui o fundamento (ontológico) do tempo. Para realizar a fundamentação do tempo na eternidade, Santo Agostinho clama por um espírito jovial. Clama por um espírito não velho, ou seja, preso à representação sucessiva e linear do tempo. Não que o tempo não se dê concretamente numa sucessão de antes e depois. Mas o sentido do tempo sucessivo de passado, presente e futuro não se dá a conhecer (a compreender) desde a idéia de sucessividade (CAVALCANTE SCHUBACK, 2000, p.90-91).

Em face disso, Santo Agostinho argumentou que o modo de ser do tempo é a lógica que o tempo tende ao não ser, visto que o presente não pode ser sempre presente, pois assim seria eternidade. Todavia, conforme a necessidade do presente se tornar passado, a sua causa de existência é a mesma pela qual deixa de existir:

Mas de onde se origina ele? Por onde e para onde passa, quando se mede? De onde se origina ele senão do futuro? Por onde caminha, senão pelo presente? Para onde se dirige, senão para o passado? Portanto, nasce naquilo que ainda não existe, atravessando aquilo que carece de dimensão, para ir para aquilo que já não existe (*Confissões*, XI, 21, 27).

Par tal, Santo Agostinho destacou que o tempo existe no espírito do homem, é nele que se mantêm presentes tanto o passado como o presente e o futuro – esses três momentos marcam a divisão do tempo. Dessa forma, estruturou o tempo em três *presentes*: *presente* do passado (a memória); *presente* do presente (a intuição) e *presente* do futuro (a espera):

O que agora claramente transparece é que nem há tempos futuros nem pretéritos. É impróprio afirmar que os tempos são três: pretérito, presente e futuro. Mas talvez fosse próprio dizer que os tempos são três: presente das coisas passadas, presentes das presentes, presente das futuras. Existem, pois, estes três tempos na minha mente que não vejo em outra parte: lembrança presente das coisas passadas, visão presente das coisas presentes e esperança presente das coisas futuras. Se me é lícito empregar tais expressões, vejo então três tempos e confesso que são três. Diga-se também que há três tempos: pretérito, presente e futuro, como ordinária e abusivamente se usa. Não me importo nem me oponho nem critico tal uso, contanto que se entenda o que se diz e não se julgue que aquilo que é futuro já possui existência, ou que o passado subsiste ainda. Poucas são as coisas que exprimimos com terminologia exata. Falamos muitas vezes sem exatidão, mas entende-se o que pretendemos dizer! (*Confissões*, XI, 20, 26).

Com essa especificação, Santo Agostinho, como para ele tempo e consciência se confundem no pensar desses três momentos, atribuiu ao presente a articulação entre passado e futuro:

É sempre nossa mente consciente que “pensa” o passado, o presente e o futuro. Pensa segundo a atenção se projete, graças à memória, para algo que já passou; ou, graças aos sentidos, para algo que diante de nós imediatamente, esperamos se realize no futuro de nossas expectativas, esperas, temores ou esperanças. É somente em nossa consciência que as categorias do tempo se classificam, pela utilização das funções intelectuais, mnemônicas, intuitivas e sensíveis – mas é sempre no presente que passado e futuro se articulam, de tal modo que tempo e consciência se confundem como existências uma no outro (MEIRA PENNA, 2002, p. 64).

Seria possível medir o tempo? Para Santo Agostinho, a medição do tempo está ligada ao extensivo do espaço, “porém, que medimos nós senão o tempo em algum espaço? [...] nós não medimos o que não tem nenhuma extensão! (*Confissões*, XI, 21, 27)”. Assim, a medição do tempo é a relação entre apreensão do que existe: sua medição é a medição das coisas existentes no tempo, partindo do caráter espacial destas (CAVALCANTE SCHUBACK, 2000). Entretanto, essa medição somente é possível mediante o espírito, pondo em relevo o caráter psicológico do tempo, assim como o seu pertencer à consciência:

Em ti, ó meu espírito, meço os tempos! Não queiras atormentar-me, pois assim é. Não te perturbes com os tumultos das tuas emoções. Em ti, repito, meço os tempos. Meço a impressão que as coisas gravam em ti à sua passagem, impressão que permanece, ainda depois de elas terem passado. Meço-a a ela enquanto é presente, e não àquelas coisas que se sucederam para a impressão ser produzida. É a essa impressão ou percepção que eu meço, quando meço os tempos. Portanto, ou esta impressão é os tempos ou eu não meço os tempos (*Confissões*, XI, 27, 36).

Ao sistematizar a sua *teoria do tempo*, Santo Agostinho ponderou que o tempo não pode ser o movimento dos corpos. Ao negar esse princípio – o que passou pela negação da teoria que Platão expôs no *Timeo* [em que o filósofo grego definiu o tempo como uma certa imagem móvel da eternidade (MEIRA PENNA, 2002)] – registrou em suas *Confissões*: “Ouvi dizer a um homem instruído que o tempo não é mais que o movimento do Sol, da Lua e dos Astros. Não concordei (XI, 23, 29)”. Isto porque, para Santo Agostinho, eram diferentes o movimento do corpo e a medida da duração do movimento:

Se pudermos observar de que lado vem o corpo que se move e para onde vai, ou se as suas partes se movem como um torno, poderemos dizer quanto tempo durou de um lugar a outro o movimento deste corpo ou das partes.

Portanto, sendo diferentes o movimento do corpo e a medida da duração do movimento, quem não vê qual destas duas coisas se deve chamar de tempo? Num corpo que umas vezes se move com diferente velocidade e outras vezes está parado, medimos não somente o seu movimento mas também o tempo que está parado. Dizemos: “Esteve tanto tempo parado como a andar”, ou “esteve parado o dobro ou o triplo do tempo em que esteve em movimento”, e assim por diante. Ainda no cálculo exato ou aproximativo, costuma dizer-se “mais” e “menos”.

Portanto, o tempo não é o movimento dos corpos (*Confissões*, XI, 24, 31).

Por fim, argumentou ser o tempo uma certa *distensão*, termo já utilizado por Plotino [nas *Enêadas* (SANTOS; PINA, 1999)], na forma grega *diástasis*, no sentido de dilatação.

Ninguém me diga, portanto, que o tempo é o movimento dos corpos celestes. Quando, com a oração de Josué, o Sol parou, a fim de ele concluir vitoriosamente o combate, o Sol estava parado, mas o tempo caminhava. Este espaço de tempo foi o suficiente para executar e para pôr termo ao combate. Vejo portanto que o tempo é certa *distensão* (*Confissões*, XI, 23, 30).

Essa *distensão*, em Santo Agostinho, assume um sentido de “extensão”, a saber, o tempo é “extensão da alma”, não em sentido espacial (SANTOS; PINA, 1999), mas de prolongamento. Em virtude disso o filósofo utiliza-se do vocábulo *distensão*:

Pelo que, pareceu-me que o tempo não é outra coisa senão *distensão*; mas de que coisa o seja, ignoro. Seria para admirar que não fosse a da própria alma (*Confissões*, XI, 26, 33).

O tempo – que foi analisado na circunferência da fenomenologia e da “psicologia” por Santo Agostinho – foi identificado como residente na alma, “... como memória, como *contuitus* (visão, observação, percepção) e como *expectatio* (espera, expectativa) (MEIRA PENNA, 2002, p. 51-52)”.

Dessa forma, o tempo está ligado à diminuição do futuro, conforme expôs em suas *Confissões*:

Mas essa voz ressoa e ressoará, pois a parte que esmoreceu sem dúvida já ressoou e o que resta soará ainda. Vai assim emudecendo pouco a pouco, enquanto a presente atenção do espírito vai lançando o futuro para o passado. Com a diminuição do futuro, o passado cresce até ao momento em que seja tudo pretérito, pela consumação do futuro (*Confissões*, XI, 27, 36).

No espírito humano, o futuro diminui através da *expectação*, *atenção* e *memória*, ou seja, “aquilo que o espírito espera passa através do domínio da atenção para o domínio da memória (*Confissões*, XI, 28, 37)”.

Diante da dissolução da civilização antiga, ao sistematizar sua teoria do tempo, Santo Agostinho associou a consciência do “Eu” à intuição do tempo, e, por conseguinte, ao filosofar religioso. Não obstante mesmo atribuindo significativa importância ao tempo, a sua percepção preocupou a poucos; porém, não se pode negar que esses poucos, os teólogos, “regentes” de um novo momento histórico, o mundo medieval, sabiam da importância de teorizá-lo. Conforme Hilário Franco Júnior,

O tempo era uma dimensão menos percebida pela maioria dos medievais do que o espaço. De forma geral, as pessoas nem sequer conheciam a própria idade, por ignorar o ano exato do nascimento e o ano em curso. Apenas os teólogos teorizavam o tempo, vendo-o como uma mudança, uma marcha inexorável que atingiria um fim não por seu próprio mudar constante, e sim pelo desígnio divino. Representantes terrenos dessa Divindade, e intérpretes de sua Palavra, apenas os eclesiásticos tentavam compreender, mensurar controlar o tempo. Eles foram os únicos no Ocidente, até o século XIII, a ter consciência de que medir o tempo é dominá-lo, e dominar o tempo é dominar o mundo (FRANCO JÚNIOR, 1999, p. 31-32).

À guisa de conclusão, fica evidente que para Santo Agostinho o tempo não tinha outra realidade que a da vida interior do Homem. Assim, destacou que na realidade o tempo existe no espírito do Homem, é nele que se mantêm presentes tanto o passado como o presente e o futuro. Classifica-o destarte como três “presentes”: presente do passado (a memória); presente do presente (a intuição) e presente do futuro (a espera). Ao responder ao enigma do tempo, orientou o Homem para a consciência/conhecimento de sua existência, assumindo assim um caráter educativo, em que a vida do cristão era acompanhada pela expectativa de uma realidade eterna, fora do tempo.

FONTES

SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus* (contra os pagãos). Parte 2. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. (Pensamento Humano, 6).
SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultura, 1999. (os Pensadores, 4).
SANTO AGOSTINHO. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1995. (Patrística, 7).

REFERÊNCIAS

CAVALCANTE SCHUBACK, Márcia Sá. *Para ler os medievais*: ensaio de hermenêutica imaginativa. Petrópolis: Vozes, 2000.
FRANCO JÚNIOR, Hilário. *O ano 1000*: tempo de medo ou de esperança?. São Paulo: Cia das Letras, 1999. (Virando Séculos, 1).

MARROU, Henri-Irénée; BONNARDIÈRE, A.-M. la. *Santo Agostinho e o agostinismo*. Rio de Janeiro: Agir, 1957.

MEIRA PENNA, José Osvaldo de. Implicatissimum Aenigma – o Tempo e Sto. Agostinho. *Carta Mensal*. Rio de Janeiro, v. 48, n. 568, p. 47-72, jul. 2002.

PORTO, Humberto; SCHLESINGER, Hugo. *Geografia universal das religiões*. São Paulo: Paulinas, 1987.

RUFINO, José Renivaldo. Passado, presente e futuro: o tempo da consciência e a consciência do tempo no pensamento de Santo Agostinho. *Veritas*. Porto Alegre, v. 48, n. 3, p. 351-360, set. 2003.

SANTOS, J. Oliveira; PINA, A. Ambrósio de. “Notas”. In: SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultura, 1999. (os Pensadores, 4).

CONSIDERAÇÕES SOBRE O MÉTODO EDUCACIONAL DE ERASMO DE ROTERDÃ

RAZENTE, Crislene Costa Santos (FAFIPA)

Este trabalho propõe uma abordagem sobre as mudanças relacionadas com a educação do século XVI, momento este de transição e que apresentava alterações de comportamentos e de costumes na sociedade; ou seja, os indivíduos demonstravam sentimentos de indefinições e dúvidas, perante as diversas transformações ocorrentes no período.

Desta forma, Erasmo de Roterdã, considerado por vários autores como humanista da Renascença e como um dos grandes teóricos da educação da sua época, visto que, rejeitou os castigos propostos às crianças para educá-las e, por meio de seus escritos apresentou um diferente método que priorizava, principalmente, a inteligência e o pensamento reflexivo. Ele que, até então, mantinha uma posição intacta com relação à igreja, passou a observar e acreditar no homem e nas suas potencialidades, entendeu que a sociedade passava por transições e inquietações que lhes faziam refletir se realmente a igreja era o caminho para a salvação. Segundo Bastos,

Erasmus criticava a igreja por ter se distanciado dos ideais de humildade e pobreza e ter valorizado a riqueza, a busca o prazer e a ociosidade. Ele lembrava que o que a igreja cristã permitira era exatamente oposta, pois buscava a simplicidade, a piedade e o amor ao próximo (BASTOS.1994, p.71).

Para Bastos, Erasmo passou a criticar severamente as atitudes apresentadas pela igreja que se opunha aos discursos realizados pelo poder divino, ou seja, as ações religiosas não estavam de acordo com o discurso que vinha sendo realizado. A igreja estava pregando a forma mais materialista do ser, pois fazia os indivíduos acreditarem que por meio da venda de indulgências, este estaria perdoado.

Na nova visão de mundo que visava o desenvolvimento do comércio, da descoberta e da própria existência, de certa forma, acreditava-se que a consciência do ser estava em gerar riquezas e, com isso, consequentemente a igreja foi, paulatinamente, perdendo sua total credibilidade.

Erasmus não foi o único pensador da sua época que procurou compreender as alterações sociais, dentre outros podemos citar o seu grande amigo e seguidor de suas idéias, Thomas More:

Humanista típico, Thomas More sintetiza na Utopia, o paganismo do pensamento clássico grego com a concepção de vida do cristianismo. Por outro lado a utopia constitui expressão do desejo de reforma de toda vida social, política e religiosa dos europeus do século XVI, época de profunda renovação (MORE, 2000, p. 8).

Pensador renascentista, Thomas More além de fazer re/interpretações da vida cristã, de Platão e de Aristóteles, também acrescentava atitudes e elementos primordiais para a transformação da vida em sociedade.

Os humanistas se dispunham a repensar os filósofos antigos de maneira diferente da síntese realizada pela filosofia medieval... trouxeram à tona todos aqueles filósofos esquecidos até mesmo condenados pela Idade Média [...] Erasmo sacramentou integralmente o hedonismo epicurista no escrito sobre o desprezo do mundo[...] Em More o epicurismo é defendido de maneira indireta através da evidente simpatia com que retrata a vida em uma ilha imaginária chamada de utopia, cujos habitantes acham estupidez não procurar prazer por todos os meios possíveis [...] o homem deveria compreender os bens que não privem de um prazer mais vivo e não acarretem nenhum mal (MORE, 2000, p. 6-7).

Desta forma podemos afirmar que a sociedade e os indivíduos desta época estavam aprisionados no seu próprio espírito, ou seja, acreditavam que a igreja era uma fonte de salvação advinda de sua fé, porém, ao mesmo tempo, pairava a dúvida sobre determinados pontos, entendendo que já havia sido desenvolvido como necessidade do cotidiano a busca pelo entendimento de tudo aquilo que não poderia ser esclarecido pelos olhos da fé.

Para Erasmo o homem era considerado em sua plenitude um ser capaz de receber e engajar em suas concepções. E, estando de posse desta consciência, dessa reflexão, deveriam saber assumir as devidas consequências.

É interessante considerar que Erasmo analisava as transformações sociais que estavam ocorrendo e considerava que os homens deveriam usar essas mudanças a seu favor, ou seja, que não aceitassem mais os castigos impostos pela igreja, a venda de perdão, e que acreditassem nessa ação por meio da razão e da reflexão. Segundo o autor, deveria sempre ser lembrado, os preceitos de bondade, fraternidade e humildade realizados pela igreja, mas saber condenar os castigos corporais e espirituais, assim como, obrigar o uso da memorização para que se aprendesse, pois acreditava que era por meio da reflexão que o homem poderia entender a si próprio.

Conforme a análise que o autor fazia sobre os valores educacionais que estavam sendo apresentados pela sociedade, ele escreve como método de educação, a proposta de resgatar os valores sociais que estavam sendo esquecidos e que a igreja, de certa forma, estava distorcendo. Erasmo preocupou-se com a forma com que os burgueses estavam educando os seus filhos, visto que, para ele, em meio a essa ascensão de poder, os burgueses estavam mais preocupados com a riqueza material do que a do espírito.

A linha condutora do pensamento de Erasmo é a de formar indivíduos capazes de pensar e agir segundo a razão de refletir, enfim de compreender. Um ser se tornará humano pelo uso da razão, pois não apenas educado, mas educado desde logo, de preferência ao nascer...para ele a razão faz o homem (FIGUEIRA.s/d.3,p.5,6.).

O pensamento de Erasmo, segundo FIGUEIRA, diz respeito à maneira como os próprios pais encaravam a educação de seus filhos, pois o autor acreditava que a educação deveria acontecer desde ao nascer, desta forma, destacava a

importância de ensinar boas maneiras para as crianças, formando seres capazes de conviver em meio à sociedade e as pessoas de diferentes interesses.

Partindo desta afirmação, Erasmo criou um método para que as crianças fossem valorizadas em seu contexto individual, sabendo que cada ser possuía uma capacidade mais aguçada que outra, de certa forma essa valorização se dava por meio da inteligência e da reflexão que cada ser fazia do seu meio e de si mesmo.

A educação poderia ser idealizada desde a mais tenra idade, pois na criança era possível identificar potencialidades que pudessem e devessem ser exploradas desde o nascer, no primeiro contato para com a sua mãe.

Apenas sobre um ponto advertiria, com atrevimento, talvez, mas, por certo, movido pela bem-querença: não te amoldes à opinião e ao exemplo muito em voga, deixando decorrerem os primeiros anos do teu filho sem tirar proveito algum da instrução. Faze-o aprender as primeiras noções antes que a idade fique menos dútil e o ânimo mais propenso aos defeitos ou até mesmo infestado com as raízes de vícios tenacíssimos (ERASMO, s/d, p.09).

Valorizar os pequenos no tempo ideal e correto, era saber que no futuro estaria ou saberia devolver os seus cuidados com a mente e o coração de maneira compreensível e plausível a seus protetores, essa independência que se queriam formar na criança por meio do ato reflexível e da razão clara, dariam maior segurança e honra na hora que estivessem a frente de qualquer pessoa ou nível de transformação ao qual a sociedade no decorrer dos anos fosse se instalando.

Assim a preocupação dos pais em conhecer alguém competente, qualificado e atencioso para a educação de seu filho tornou-se fator essencial, de modo que era por meio de um educador que as potencialidades escondidas no interior de cada uma iria florir.

Reconheço. Do mesmo modo que os filósofos esculpem a imagem do sábio, do retórico ou do orador, de forma a torná-la quase inexistente na prática, assim é bem mais cômodo delinear o perfil do educador do que apontar indivíduos que personificam o modelo traçado. Na verdade, empenho de tal natureza deveria ser de ordem pública, seja por parte das autoridades profanas, seja por parte dos próceres eclesiásticos. Tal como se preparam indivíduos para lutar em linha de combate e os que cantam nos templos, assim, com maior dedicação, dever-se-ia preparar aqueles que vão formar os filhos dos cidadãos na linha da retidão e da liberdade (ERASMO, s/d, p.47)

Desenvolver essa criatividade era papel do educador que estava preparado para conduzir a criança ao processo de transformação de suas habilidades, acreditando sempre estar diante de um ser que seria capaz de entender a si próprio, e fazer uso disso para chegar a perfeição através do conhecimento.

Em uma época em que a sociedade passava por transformações, a qual os burgueses se preocupavam mais com a riqueza e com o vestuário, acontecia uma inversão dos valores, o qual a preocupação maior era para com a aparência externa e em saber se comportar. Alguns pais não permitiam que seus filhos portassem algum tipo de defeito, se estes fossem visíveis tentariam esconder de alguma forma.

Não seria ridículo enfeitar o chapéu e deixar o cabelo em desalinho ou infestado de parasita? Ora de maior desatino seria prodigalizar tratos ao corpo, perecível e não ter desvelo pela alma imortal... Se a aparência fizesse os homens, as estátuas seriam parte do gênero humano (ERASMO, s/d, p.11,15)

Diante deste panorama Erasmo repudiava toda e qualquer preocupação exagerada com a aparência externa. Para ele era necessário e de extrema importância cuidar do corpo e da mente, ambos deveriam estar em perfeita harmonia.

Conforme Erasmo, nada adiantava ter um corpo sem defeitos, um cabelo bem alinhado, roupas bem afáveis e cheias de detalhes se a alma o fazia mesmo cheio de riquezas e adornos seres indesejáveis lastimáveis e sem pronúncia a si mesmo. Essa riqueza se não fosse bem estruturada e elaborada de nada iria adiantar, pois a criança ao crescer notaria que não saberia fazer uso de tal riqueza e colocaria tudo a perder diante daqueles que os instruíram para tal destino cruel, e ainda seu corpo que por trás das roupas não teria sido bem cuidado chegaria ao destino da velhice enferma.

Digo mais. Os bens são adquiridos com dedicação, porém não há empenho algum pela pessoa que os vai possuir. Quem daria uma harpa a indivíduo bronco em música? Quem montaria uma biblioteca farta para pessoa ignora em letras? Apesar disso, amontoam riquezas nas mãos de quem nunca foi preparado para geri-las. Se ajustas tais bens para pessoa devidamente educada, entrega-lhe instrumento de virtude; se, ao invés, caem em poder de indivíduo desinformado e rude, que fizeste a não ser municiá-lo de recursos para a malversação e os vícios? Seria, por ventura, imaginável um pai mais desatinado? (ERASMO, s/d, p.13).

Reafirmando seu pensamento, acreditava que a sociedade tinha uma preocupação maior para com a sua parte exterior, visual, esquecendo-se da necessidade que deveria ter com a instrução, haja vista que, a educação bem realizada e detalhista levaria os indivíduos a valorizarem a própria vida e tudo aquilo que a compunha. Quanto a isso, Erasmo dizia que perdia-se tempo nas ornamentações e esquecia-se de educar para ser um embelezador da vida, com seus conhecimentos.

Erasmo se preocupava com a mente da criança se estava sendo bem saudável e elaborada, se os frutos de uma vida bem zelada e cuidada já nos primórdios de sua vida poderiam trazer a satisfação e a alegria de uma colheita invejável, quando estivesse pronta na idade adulta.

Acreditava que mesmo que a criança não estivesse sendo bem cuidada ou que seu corpo e sua mente não fossem capazes de corresponder aos costumes e às exigências, quando em fase madura a educação também se daria num processo individual, iriam estar a seu favor de acordo com seu próprio ímpeto.

Segundo Erasmo, o fato de tratar as crianças sendo apenas “seus filhos”, não lhes dava a graça nem o direito de os considerar “meus filhos”, pois na realidade quanto mais ricos, mais servidores teriam os burgos para adornar e cuidar de seus filhos.

As crianças apenas aprendiam a gostar somente de coisas do interesse de seus pais, não poderiam formular idéias por si próprias, isto sim fazia com que fossem como bonecos, que pudessem ser manipulados de todas as maneiras, dando-lhes ao seu espírito riqueza infundável, sem o menor pretensão de valor para com as outras pessoas. Esqueciam-se, ou melhor tiravam-lhes o direito de se conhecer.

[...] Do mesmo modo que o cão nasce para caçar a ave para voar o cavalo para caminhar, o boi para arar, assim o homem nasce para o bom senso e para as ações honestas. Tal como cada animal aprende com facilidade aquilo que lhe é natural, assim o homem capta sem grande esforço os parâmetros da virtude e da honestidade (ERASMO. s/d, p.22).

Partindo dessa premissa, Erasmo deixa transparecer uma das mais puras verdades, que se faz em meio ao que considera ser um homem com instintos pré-estabelecidos pela sua própria natureza, que mesmo dentro e equivalente em sua matéria ainda não consegue aprender certas atitudes sozinho, precisava sempre que alguém estabelecesse o caminho mais correto a seguir tanto o da honestidade quanto ao da perdição.

Desta forma ao nascer, o ser tinha capacidades que precisavam ser exploradas. Para tanto, mesmo tendo facilidade para adaptá-las, o homem ainda precisava e precisava sempre de alguém para ajudá-lo a se compreender e a aprender usar essa compreensão.

Conforme Erasmo, em meio à riqueza e ao luxo que esta sociedade estava enfrentando sem ter muita preocupação com Deus, ou seja, com amar a Deus, as pessoas se manifestavam através de ações e luxúrias que não os permitiam enxergar os exageros que cometiam. Desta forma, isso acabava refletindo em seus filhos, pois os pais eram o exemplo natural que os filhos tinham desde que nasciam e se apresentavam conforme eram educados, ou seja, para o autor os pais estavam instruindo seus filhos a se adornarem com a melhor roupa, apreciarem a melhor comida, isto é, aprendendo somente a ter do bom e do melhor, sem saberem a valorizar os mais fracos e uma vida mais humilde.

Assim, se os próprios pais possuíam hábitos libertinosos perante aos filhos estes passariam desde cedo a agir e compreender que esse era o certo a fazer, a criança saberia e entenderia naturalmente o que deveria fazer.

Diante dos fatos, a introdução da filosofia humanista, que além dos seus preceitos para com os homens, que agiriam de acordo para com a sua natureza, a razão e a aprendizagem, Erasmo assim como Tomas More, acreditaram que não se educava apenas os homens pela sua experiência de vida mas pela filosofia, pois ninguém se educaria somente pela experiência, fosse ela divina ou humana.

Na realidade em meio à transição do feudalismo para o capitalismo sempre houve necessidade do homem se tornar mais reflexivo e preocupado consigo mesmo, pois precisava saber que direção tomar diante das coisas novas, das transformações que estavam ocorrendo, e esse processo, para Erasmo, poderia ser efetuado por intermédio da educação.

Essa forma educacional não precisaria acontecer visando somente os bons costumes ou boas maneiras, mas também a alimentação saudável para a alma, ou seja, aquele que soubesse associar o pensamento de sua realidade junto com os preceitos de Deus e com as teorias da filosofia.

Porém para que tal homem chegasse a essa plenitude existia a necessidade do investimento em si, mas em meio a essa disputa de ser ou não ser o mais rico e mais alinhado segundo o autor, os burgueses se preocupavam mais na manutenção de seus bens do que, no cuidado de seus filhos, escolhendo muitas vezes precursores ou pedagogos que não tinham nenhuma referência, mas que cobrava pouco por tal ato de riqueza. Assim por longos anos educava da forma como o pedagogo estimulava ou senão de acordo com o filho que era mimado e mal criado por falta de atenção. Desse modo, trocava-se várias vezes de educador, tornando-se o fato de educar a mente para o conhecimento, uma atitude fragmentada e desgrenhada.

Erasmo afirma que ao gerar ou criar um filho a exigência dever ser a de uma atitude consciente e coerente. Ele repudia toda e qualquer atitude estúpida para com o filho seja ela de cunho mental, seja ela de cunho social, como até mesmo no momento de sua concepção, atitude ao qual, para ele, se exigira muito equilíbrio

O tempo era um fator importante em seu pensamento, pois se não soubesse administrá-lo de maneira a distribuir em pé de igualdade as tarefas, a sua execução se tornaria mais fatigante do que no início, assim Erasmo cita.

O tempo é suficiente para todos os afazeres, posto que usado com a devida frugalidade. Mas o dia se nos torna curto, quando desbaratamos a maior parte das horas. Avalia que porção de tempo reservamos aos amigos para fins de divertimentos frívolos. Se não é possível abrir espaço para todas as obrigações, ao menos que os filhos tenham parte preferencial (ERASMO. s/d, p.35)

Desta forma, Erasmo acreditava que se os homens que se consideravam cheios de afazeres soubessem dividir o seu tempo, estes poderiam definir as suas tarefas de modo a observar melhor o que acontecia com seus filhos e sua

família, pois se ficassem em casa e dessem maior importância e atenção aos seus herdeiros, sua fortuna jamais cairia pelo poço. Em meio ao seu método de educação o autor ensina como utilizar melhor o tempo ao qual os homens estavam inseridos. Dessa forma, Erasmo diz que se os horários fossem melhores dosados, maior seria a satisfação da vida cotidiana, maior seria o aproveitamento da educação a qual estava propondo, educação esta que perdurava e ainda não havia se concretizado completamente.

Ainda afirma que essa educação seria melhor entendida se houvesse uma parceria entre o educador e o aprendiz.

[...] a maneira leve de propor os assuntos faz com que seja entretida, como se brincasse em vez de praticar uma tarefa. Nesse partido, aquela idade deve ser ludibriada com certos artifícios de fantasia, já que ainda é incapaz de entender quanto de frutuoso, de digno e satisfação lhe advirá dos estudos, no futuro.[...] O primeiro grau de aprendizagem consiste no amor ao professor. Com o caminhar do tempo, a criança, que foi iniciada no amor ao estudo por causa do amor ao mestre, passa a amar o mestre por amor ao estudo (ERASMO. s/d, p.37).

Esta reflexão que Erasmo explanou na sua época nos leva a compreender que a aprendizagem é um processo de intensa dedicação, mas acima de tudo, de compreensão, entendendo que o educador deve estar pronto a fazer de sua aula e do seu educar algo prazeroso.

Erasmo ainda coloca que o primeiro passo, o da conquista, se dará naturalmente se a aprendizagem estiver de tal acordo com a fase lúdica da criança. Porém, para que isso ocorra, o educador deverá saber conciliar o lúdico com o conteúdo teórico, pois assim, possibilitará a descoberta de se descobrir com qual vocação a criança se identifica melhor.

Cinsiderações Finais

Modificar uma sociedade que estava em meio a transformações de hábitos e costumes foi uma tarefa que até a modernidade não se concretizou em sua plenitude.

Mas os esforços para chegar a determinado fim não foram considerados em vão, pois o homem passara a descobrir verdades que até então não sabia que eram tão reais.

É com a consciência do ato de refletir sobre todas as nuances de uma sociedade e de si mesmo que Erasmo tenta consolidar e reorganizar a educação dos homens, que se apresentam inseguros pelas alterações que estavam acontecendo e sem saber como conduzi-las.

Na atualidade o método de Erasmo contribui de maneira bem efetiva, pois em uma sociedade que passa por evoluções tecnológicas abundantes, há necessidade de se entender o seu funcionamento e se enquadrar no que rege

esse momento. Assim traz à tona a necessidade de equilíbrio e reflexão sobre qual a maneira mais lúcida de encarar essas revoluções. Os homens teriam que saber dividir seu tempo, de rotina de trabalho, com a sua família resgatando valores e gestos simples como o de ir a uma reunião do filho na escola.

A criança na escola precisa estar sendo valorizada constantemente, e principalmente no que realmente gosta de fazer, mesmo que em uma sala tenha mais alunos do que a capacidade do educador em educá-los. As formas como a educação será passada dependem da vontade e do tamanho do conhecimento do mestre. Há uma necessidade de educar, ou seja de ensinar de acordo com o nosso contexto histórico, refletindo sobre ele.

REFERÊNCIAS

- MORE,T. *Os pensadores: a utopia*. São Paulo:2000. Traduções e notas de Luiz de Andrade.
- BASTOS.P.I.A;TOTA.A.P. *História Geral*.São Paulo:Nova Cultural.1994.
- INTERMEIO.Textos Fundamentais de pueris Erasmo. FIGUEIRA. F.G.nº.3.Tradução:Luiz Feracine.
- ERASMO. R. *Elogio da loucura*. Tradução. Oliveira. P. M; MORE.T. *A utopia*. Tradução. Andrade. Os Pensadores. 2.ed.São Paulo: Abril Cultural,1979.

A BUSCA PELO COSTUME: UMA ANÁLISE DA ANTÍGONA DE SÓFOCLES

ROCHA, Alessandro Santos da (PPE/UEM)

PEREIRA MELO, José Joaquim (DFE/PPE/UEM)

Quando se pensa na Grécia Clássica, emergem diversas categorias, que explicitam uma sociedade caracterizada por deuses, mitos, formas artísticas e políticas, entre outras. O período em questão também apresentou diversos embates e contradições, principalmente no que diz respeito às novas leis civis que se firmavam e deixavam em segundo plano os costumes da sociedade arcaica, fundamentada sobre o ideário mítico-religioso.

Tendo-se em vista refletir sobre os conflitos surgidos entre as leis civis e os antigos costumes, fundados na lei divina, optou-se por uma peça do teatro trágico, *Antígona*, de Sófocles (496-406 a.C.), representada pela primeira vez em 441 a.C., a qual trata dessa oposição entre as leis naturais e a leis escritas pelos homens.

Sófocles, que, segundo seus estudiosos, vivenciou com intensidade o século V a.C., ao mesmo tempo se mostrava preocupado com o direcionamento da sociedade do seu tempo. Segundo Werner Jaeger, o período em que Sófocles viveu coincidiu com o apogeu de Atenas, a pólis grega por excelência. Nesse período, a *cidade-estado* alcançava o ápice das transformações decorrentes do florescimento do regime democrático. Tal processo, conforme já mencionado, foi marcado pela oposição entre uma sociedade guerreira - dita arcaica - e uma nova sociedade, onde passariam a vigor as leis civis, mesmo que à sombra dos deuses e de toda a tradição, que no período anterior asseguravam a manutenção da ordem.

A sociedade helênica do século VI ao IV a.C. foi marcada por acentuada transformação. Passou de uma sociedade de caráter coletivo para uma nova sociedade emergente, onde os homens se identificavam politicamente nas assembléias, nas quais, se votavam as decisões sobre o seu mundo. Para essas assembléias confluíam os olhares daqueles que viam na participação social o crescimento através da política democrática.

A pólis, enquanto instituição auto-sustentável, data do século VI a.C., mas somente no século seguinte passou a se expandir o conceito de cidadania, uma vez que o crescimento do comércio e a junção dos homens que detinham o domínio financeiro se opuseram às antigas oligarquias, objetivando obstaculizar o poder deliberativo nas decisões políticas.

[...] De certo modo, como veremos, a história das cidades gregas é marcada pelo crescimento mais ou menos rápido desta minoria, que acabará por englobar todos os membros da comunidade, como acontecerá na Atenas democrática, a partir do século V a.C. Esta época será o termo de uma evolução que se prolongou por dois séculos, o cidadão tornar-se-á uma realidade [...]. (MOSSÉ, 1993, p. 10)

Esse processo não se apresentou de forma tranqüila; pelo contrário, a turbulência é visível, o que leva ao questionamento da harmonia tão destacada em termos de cultura clássica, particularmente quando se depara com as contradições econômicas. O desenvolvimento econômico verificado em Atenas decorria da sua posição nos mares, que encontrou fundamento, sobretudo, na era de *Péricles*. Assim, o comércio, aliado de uma política democrática, deu a Atenas o status de seu império.

Tomou-se a decisão e Atenas tornou-se o centro de um grande império, ela própria uma democracia, mas com inúmeros Estados que dela dependiam e eram por ela governados em todos os assuntos exceto nos de interesse puramente local e, por conseguinte, privados da sua independência política. Essa decisão alterou a política de Atenas com relação aos seus vizinhos [...] a nova política se devia a causas econômicas e, sobretudo, a considerações comerciais. (ROSTOVITZ, 1986, p. 157)

A política democrática favoreceu um novo grupo de homens. Contraditoriamente, o que antes estava voltado para uma classe oligárquica, entrava em declínio para favorecer os novos membros – e/ou cidadãos – que, devido às condições financeiras, requisitavam direitos políticos.

No bojo dessas mudanças, emergiram significativas manifestações culturais, por exemplo, o teatro grego, que passou a discutir alguns dos embates que estavam na ordem do dia da sociedade.

Expressivo, nesse sentido, foi Sófocles. Este, em sua *Antígona*, mostra que os antigos valores da sociedade guerreira já não tinham vez na sociedade que se apresentava. Mostra também que essa ruptura não se dava de forma abrupta e que a resistência se expressava nos confrontos políticos. Na peça o autor registra os resultados de tais confrontos, de maneira a conclamar à necessidade de se respaldar aquela sociedade que se formava e da qual participou ativamente.

[...] Sófocles viveu com profunda inquietude a turbulenta evolução da época. Na vida política, esta manifestava-se no começo do aparecimento de um império sob a chefia da Ática, na vida cultural, nas idéias da Sofística que **deitavam por terra os valores tradicionais**. Precisamente a época em que surgiu a *Antígona* [...] (*grifo nosso* - LESKY, 1995, p. 310).

Assim, em *Antígona*, os valores arcaicos já não cabiam aos homens da Grécia Clássica. A heroína que dá título à peça desafia as determinações de *Creonte*, o chefe de Tebas, e presta honras fúnebres ao seu irmão *Polínices* – morto em combate na disputa pelo poder da cidade. Dessa forma, coloca-se a desdita tanto de *Antígona* quanto de *Creonte*, que vê sua família entregue a morte trágica, devido às suas decisões, que contrariaram os deuses. *Antígona* justifica seu ato alegando obediência às normas eternas e intocáveis, em contraposição ao edito do rei. Enfim, “O tema principal de *Antígona* [...] é um choque do direito natural, defendido pela heroína, com o direito positivo, representado por *Creonte*.” (KURY, 2001, p. 13).

O anseio de *Antígona* em sepultar seu irmão vai ao encontro dos costumes religiosos que sustentavam a formação do homem grego. Contudo, o quadro emergente apresentava outras normas, que colidiam com as antigas crenças inerentes à heroína e também aos homens que vivenciaram a transição do divino para o civil, do mítico para o racional. Assim, no cenário das mudanças, concebe-se que o novo não tem domínio supremo nas ações dos homens.

Importa, para *Antígona*, justificar sua existência na busca por fazer valer suas convicções dentro de um contexto político diferenciado, que apesar de impor a necessidade de leis dos homens, não podia eliminar de maneira brusca as tradições religiosas e os costumes já consagrados; pelo contrário, as leis divinas deveriam ser as bases para a formulação das leis positivas que passariam a reger a conduta dos homens.

O embate entre os costumes tradicionais e as normas reformadoras se expressa nos personagens de *Antígona* e *Creonte*, respectivamente. *Creonte* é apresentado como o homem político, formulador de leis, representando os indivíduos que buscavam ascensão por meio da política e visavam à participação na vida pública. Na heroína *Antígona* deposita-se a tentativa de recuperar o espaço perdido e fazer prevalecer as leis dos deuses. Nesse sentido, Sófocles caracteriza bem seus personagens: um (*Creonte*) defende as leis do Estado e o outro (*Antígona*) defende os ideais religiosos.

Creonte

E te atrevestes a desobedecer às leis?

Antígona

Mas Zeus não foi o arauto delas para mim, nem essas leis são as ditadas entre os homens pela justiça, companheira de morada dos deuses infernais; e não me pareceu que tuas determinações tivessem força para impor aos mortais até a obrigação de transgredir normas divinas, não escritas, inevitáveis, não é de hoje, não é de ontem, é desde os tempos mais remotos que elas vigem, sem que ninguém possa dizer quando surgiram [...] (ANTÍGONA, vv 510-520, p. 219).

Assim sendo, o novo, num primeiro momento, pode causar espanto ou ainda a resistência por parte dos homens, mesmo daqueles que não eram beneficiados pela ordem posta. Em rigor, as mudanças políticas que estavam pululando alteravam o *status* dos que teriam participação política, porém os que não tinham direito à cidadania também sofriam com as repercussões das mudanças.

O objetivo de *Antígona* ao garantir as honras fúnebres ao corpo de seu irmão *Polinices* desvenda-se como o interesse de homens que estavam inseridos naquele contexto e que ainda persistiam no conteúdo mítico adquirido pela sua formação. No entanto, para que os ditames civis possam valer, os homens têm que se submeter às normas do Estado, mesmo contra suas crenças e tradições. Neste sentido, a personagem *Ismene*, irmã de *Antígona*, mostra-se incapaz de auxiliá-la no sepultamento do irmão, movida pelo receio de transgredir um edito real, conforme se expressa no seguinte diálogo:

Antígona

Decide se me ajudarás em meu esforço.

Ismene

Em que temeridade? Qual tua idéia?

Antígona

Ajudarás as minhas mãos a erguer o morto?

Ismene

Vai enterrá-lo contra a interdição geral?

Antígona

Ainda que não queiras ele é teu irmão
e meu; e quanto a mim, jamais o trairei.

Ismene

Atraves-te a enfrentar as ordens de *Creonte*?

Antígona

Ele não pode impedir que eu abandone os meus.

Ismene

[...]

Enfim, somos mandadas por mais poderosos e só nos resta obedecer a essas ordens e até outras inda mais desoladoras. Peço indulgência aos nossos mortos enterrados mas obedeço, constrangida, aos governantes; ter pretensões ao impossível é loucura.
(ANTÍGONA, vv 48-75, p. 202-203)

Diferentemente do agir de *Ismene*, *Antígona* luta pelos nobres valores de sua formação religiosa. Pelos seus costumes, a heroína trava um combate doloroso com as forças regimentais, mesmo que isso a leve a um fim trágico: a morte.

A conduta de *Antígona* exprime a grandeza do homem que luta por seus interesses. Importante lembrar que Sófocles valoriza tais ideais, mostrando que as intenções humanas movem os interesses individuais. Segundo Albin Lesky, o tragediógrafo desvenda personagens estritamente humanos, que lutam por seus ideais, ainda que se fragilizem perante as normas divinas. Em *Antígona*, Sófocles deixa transparecer que os deuses ainda são os responsáveis pelo destino humano, porém não nega que a sociedade passa por modificações e que os resultados alteram a forma de o homem conduzir sua vida. O conflito manifesta-se entre um segmento que quer dominar e outro que deve ser dominado.

[...] é o Homem, que quer subordinar à sua vontade a natureza em todos os seus domínios, e está disposto às maiores ousadias para o conseguir. Mas o decisivo é sempre que reconheça o absoluto que os deuses colocam acima dele, ou se arraste a si mesmo e à comunidade para a destruição, por desprezar a ordem eterna. (LESKY, 1995, p. 310).

Essa atitude de *Creonte* responderá ao poder exercido pelo governo, porém Sófocles chama a atenção para os malefícios que podem ser ocasionados por decisões irrefletidas, próprias de um governo tirânico, que se esqueceu de que governava em uma democracia e para uma maioria.

Em *Creonte* pode ser encontrada a perspicácia de um chefe de Estado que busca moldar os componentes de sua sociedade conforme as necessidades de sua prática política. Nestes termos a punição se apresenta como a forma de coibir os infratores dos editos reais, bem como a forma de fazer prevalecer o novo modelo de homem que se queria formar. Assim, para colocar em prática as mudanças políticas, o povo deve aceitar as leis, conforme *Creonte* deixa aparente:

Creonte

Fica sabendo que os espíritos mais duros dobram-se muitas vezes; o ferro mais sólido, endurecido e temperado pelo fogo, é o que se vê partir-se com maior frequência, despedaçando-se; sei de potros indóceis que são domados por um pequenino freio. Que deve obediência ao próximo não pode ter pensamentos arrogantes como os teus.
(ANTÍGONA, vv 541-548, p. 220).

Antígona apresenta-se como a opositora desse novo homem, ao mostrar que os costumes e a tradição religiosa devem guiar e justificar a elaboração das leis escritas. Com o seu enredo trágico, a peça de Sófocles coloca em discussão as forças antagônicas que agiam na sociedade, e o elemento revelador desse quadro é a figura do homem político, preocupado com as relações de poder e a organização das leis, que não podiam mais se fundar nos costumes, visto serem leis que respondiam às necessidades da nova ordem que se colocava e que rompia com o mítico.

Os mitos apresentados na tragédia não refletem já os valores tradicionais de uma época remota, idealizada. Pelo contrário, tornam-se o campo de batalha das lutas internas da cidade: antigas concepções de vingança cruel contra o novo legalismo cívico; as obrigações familiares contra as obrigações civis [...] as diferenças entre o governo autoritário e o democrático [...]. (SEGAL, 1994: 195.).

Nesse novo mundo que se organizava, Sófocles atribuiu a *Creonte* o papel do homem que buscava reprimir a desordem, pelo que mandos e desmandos justificam a manutenção da ordem, sem a preocupação com os interesses dos indivíduos que compunham a sociedade que governava. Exemplifica essa situação o diálogo estabelecido entre *Hêmon* e *Creonte*, quando o primeiro acusa o pai de não respeitar os interesses gerais de seus concidadãos.

Creonte

Dita a cidade as ordens que me de cabe dar?

Hêmon

Falaste como se fosses jovem demais!

Creonte

Devo mandar em Tebas com a vontade alheia?

Hêmon

Não há cidade que pertença a um homem só.

Creonte

Não devem as cidades se de quem as rege?

Hêmon

Só, mandarias bem apenas num deserto.

(ANTÍGONA, vv 834-839, p. 232-233).

Sófocles, ao colocar a defesa dos interesses dos indivíduos por meio da fala de *Hêmon*, mostra o desprezo de *Creonte* pelas leis naturais, assim como alerta que, por mais que tenha se tivesse alterado a forma de governo com a participação do cidadão na política, não se podia perder de vista o que havia sido sagrado pela tradição. A contradição entre os que impõem o domínio por meio da força e outros a quem cabe se submeter desvela a autoridade de novos homens, a exemplo de *Creonte*, a quem o tragediógrafo tece sua crítica.

Para Sófocles, o descomedimento de *Creonte* em fazer valer o direito civil atraiu a ira dos deuses, num indicativo de que os estes punem os homens que ferem as normas divinas. É nesse confronto entre as o divino e o civil que Sófocles trama o trágico da sua peça.

[...] Para cumprir a lei não escrita e obedecer ao mais simples dever fraterno, afronta com plena consciência o decreto tirânico do rei que, baseado pela força do Estado, proíbe-lhe, sob pena de morte, que dê uma sepultura ao seu irmão Polinices, morto em combate contra a própria pátria (JAEGER, 1995, p. 330).

A força trágica se manifesta ainda na punição que *Creonte* impõe a *Antígona*, uma vez que essa punição traz consigo a morte de seu filho, *Hêmon*, e de sua esposa, *Eurídice*. As profecias do adivinho *Tirésias* não foram suficientes para movê-lo da sua transgressão às leis divinas, visto que quando percebeu a sua ação já era tarde, a tragédia de seu *génos* já estava traçada.

A tragédia sofocleana expressa que naquele momento histórico as leis divinas ainda se faziam presentes na Grécia Clássica, e que as mudanças promovidas pela passagem de uma sociedade guerreira para uma sociedade civil trouxeram consigo o conceito de cidadão, elaborado num contexto político que pregava obrigações religiosas e os costumes da sociedade anterior. Em face disso, coube à tragédia exercer um papel formativo, tendo em vista a adequação do homem aos novos tempos que se instalavam na sociedade grega.

REFERÊNCIAS

- JAEGGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- KURY, M. G. Introdução. In: SÓFOCLES. *A Trilogia Tebana*. Trad. Mario da Gama Kury. 9 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- MOSSÉ, C. *O Cidadão na Grécia Antiga*. Lisboa: Edições 70, 1993.
- ROSTOVTZEFF, M. *História da Grécia*. Trad. Edmond Jorge. 3 ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.
- SEGAL, C. O ouvinte e o espectador. In: VERNANT, J-P (Org.). *O homem grego*. Trad. Maria Jorge Vilar de Figueredo. Lisboa: Editorial Presença: 1994. Cap. VII. p. 173-198.
- SÓFOCLES. *A Trilogia Tebana*. Trad. Mario da Gama Kury. 9 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

O ALÉM-TÚMULO NO LAUDÁRIO FIORENTINO DA COMPAGNIA DE SAN GILIO (SÉC. XIII-XIV).*

SILVA, Cinthia Gonzalez da (UEL)

Nossos estudos dedicam-se ao Laudário *Fiorentino da Compagnia de San Gilio*, uma compilação de laudas realizada na primeira metade do século XIV, oriunda de uma confraria laica fundada por frades agostinianos em Florença. Neste artigo, analisaremos duas destas laudas – a *Lauda de Die Judicii* (99) e a *Lauda d'i Morti* (100) – por demonstrarem, de forma mais explícita, as interpretações sobre o além-túmulo presentes no laudário em questão.

Muitos são os estudos acerca das *laudas*, mas estes se encontram bastante avançados nas áreas da Filologia e da Literatura Italiana. O campo do historiador somente há pouco começou a ser explorado, e a relevância de tais pesquisas encontra-se no fato de que estas documentações, em sua maioria de autoria anônima, muito têm a revelar sobre a espiritualidade laica de suas épocas.

As chamadas *laudas* são poesias religiosas derivadas do ofício litúrgico, primeiramente cantadas nas *matinas* e que, posteriormente, tornaram-se manifestações características da espiritualidade presente nas Confrarias – associações de laicos, nascidas das corporações de ofício e que “[...] propunham assistência mútua, tanto espiritual quanto prática, em caso de doença ou morte [...]” (CARDINI, 1997, p. 98).

Escritas em vulgar, as laudas, de modo geral, possuem por temas o culto mariano e a exaltação da humanidade de Cristo (seu nascimento e crucificação), além da ênfase sobre a vanidade do mundo, a exortação dos pecados e a exploração de imagens ligadas à morte e ao Dia do Juízo (VISALLI, 2004, p. 14).

Apesar de bastante comuns aos meios urbanos, especialmente da Itália a partir do século XIII, relacionamos o surgimento das confraternidades aos resultados da busca do laicado, no século XII, por uma forma de espiritualidade que o inserisse de maneira mais ativa nas questões de sua salvação.

Poucas eram as oportunidades dos leigos participarem de sua espiritualidade antes do século XII. Os ideais de vida religiosa baseados na contemplação, no claustro, ou na penitência voluntária, descaracterizavam o modo de vida do indivíduo que não pretendia abandonar o mundo.

O século XII, contudo, é conhecido pela historiografia como o século das conquistas laicas. É o momento em que observamos um forte crescimento demográfico e a dinamização dos centros urbanos, o que, na Itália, é vivido de maneira intensa. Ainda, o florescimento das universidades teve papel importantíssimo na disseminação da produção textual e na alfabetização de

* O artigo é fruto de projeto de iniciação científica em desenvolvimento, sob orientação da Profª Drª Angelita Marques Visalli.

parte da sociedade – posto que, de início, eram instituições privadas. Não menos importante, por outro lado, a cultura oral começava a fazer-se escrita, ainda que em língua não oficial.

Os movimentos reformistas, que culminaram no pontificado de Gregório VII, no final do século XI, acabaram por deixar de lado até finais do século XII as questões concernentes à participação laica nos assuntos da Igreja, assim como a reformulação das pregações, que ainda eram as da época carolíngia. Assim, sob o pontificado de Inocêncio III:

Floresciam, então, na Itália e nas demais regiões da Europa, movimentos que tornavam a reivindicar insistentemente essa participação e invocavam o advento de uma Igreja semelhante à que eles supunham ter sido a comunidade cristã das origens, permeada de rigorismo moral, de ascetismo e de pobreza [...] A intensidade da vida religiosa daqueles anos, porém, pode-se medir não só pelos grupos heterodoxos, mas também pelo surgimento de outro fenômeno: o das confrarias [...] (CARDINI, 1997, p. 97).

A vida citadina exigia agora uma religiosidade mais próxima de sua realidade, em que não fosse necessário ao indivíduo abandonar o mundo para cuidar pessoalmente de sua espiritualidade e de sua salvação. Por conseguinte, partimos do ponto de que as confrarias, aliado a elas, o movimento laudístico, encontram-se no cerne do que chamamos de “projeto de salvação do laicado”, por inserirem-se de modo assistencial à população especialmente neste momento em que maiores preocupações começam a se voltar para as questões escatológicas e do além-túmulo. A partir do século XIII, as confrarias tornar-se-ão presença constante na vida espiritual dos leigos.

O século XIII consideramos o das adequações. Sintomáticas disto são as cada vez mais frequentes pregações em praças públicas, voltadas a grandes multidões, e privilegiando o Novo Testamento. Ainda, o aumento do ingresso de frades leigos em ordens religiosas. Entretanto, é o surgimento das Ordens Mendicantes, que, segundo André Vauchez, cumpre o papel histórico, através de São Francisco de Assis e de São Domingos, de “encontrar a fórmula que permitisse a cada cristão viver de acordo com o Evangelho, no seio da Igreja e no coração do mundo” (VAUCHEZ, 1995, p. 126). Cláudio Leonardi assinala ainda a importância de Francisco de Assis para o período:

[...] con lui si configura un'immagine del Dio neotestamentario, che è un Dio incarnato, in cui l'umanità non è posticcia, per dir così, non è sommersa dalla divinità, come nel Dio del monachesimo; in Francesco il Verbo incarnato ha sì assunto l'uomo per salvarlo con una sua iniziativa [...] (LEONARDI, 1988, p. 32).

O Pobre de Assis, ao converter-se, adquiriu um profundo conhecimento das Sagradas Escrituras, e de maneira original aproximou-se da população leiga, através de pregações que, além de fundamentarem-se num Deus mais próximo de seus fiéis, apelavam de formas dinâmica e clara à conversão, à paz, à fraternidade e à obediência. Foi ele o autor da primeira lauda em vulgar, o *Cântico das Criaturas* ou do *Irmão Sol*, sobre o qual André Vauchez viria ainda

a afirmar que “[...] Através deste texto admirável, Francisco resgata o elemento oral e popular da cultura leiga e faz dele um instrumento de louvor ao Criador, assim como o latim litúrgico, considerado até então como o único veículo possível da prece [...]” (VAUCHEZ, 1995, p. 131).

A partir de Francisco, o movimento laudístico ganhará fôlego e tornar-se-á manifestação característica das confrarias. Os laudantes, cantores e autores de laudas, passarão a escrever e a compilar suas poesias em *laudários*, na maioria das vezes organizadas com seus temas de acordo com o calendário litúrgico, facilitando assim o canto coletivo.

Não podemos esquecer que, neste momento, ainda são muitas as investidas eclesiais na tentativa de vigiar as manifestações religiosas laicas, agindo com rigor tanto sobre as manifestações coletivas quanto sobre as individuais. O exemplo das Ordens condenadas como heréticas no século XII parecia ainda transmitir ao clero certa insegurança perante os movimentos laicos. O reconhecimento das Ordens Mendicantes, entretanto, parece ter aberto um espaço maior para o laicado, possibilitando o florescimento de novas formas de manifestações espirituais, como o demonstra Geoffrey Barraclough:

[...] It may truly be said that this action in opening up a place in the church for the popular movements – on rigorous conditions, including absolute obedience to the whole see – [...] saved the church from petrification in a rigid hierarchy; it made possible its adaptation to the requirements of a new social environment – namely, the rising towns with their urban proletariat – [...] it allowed room for new, lively spirits of deep religious feeling [...] (BARRACLOUGH, 1968, p. 130)

Portanto, as confrarias, ainda que tenham se constituído como associações mais ou menos independentes, encontravam-se, em sua maioria, sob a tutela de um clero temporal. Todavia, sua espontaneidade advinha da originalidade de suas práticas religiosas, como o canto coletivo das laudas, as práticas caritativas, a assistência prática e espiritual, enfim, elementos que promoviam uma sociabilidade entre os confraternos, além de uma chance do indivíduo, inserido mais como ator de sua espiritualidade, buscar com mais autonomia os caminhos de sua salvação.

Apesar da íntima relação entre as laudas e Francisco de Assis, não podemos, contudo, identificá-las como franciscanas. A Compagnia de San Gilio, exemplo desta afirmação, nasce em Florença em 1278, através do empenho dos membros da *Ordo fratrum Poenitentiae Iesu Christi*, também conhecidos por *Frati Saccati*.

Concetto del Popolo, organizador do laudário desta companhia, informa-nos, na introdução que faz à compilação, que as primeiras manifestações dos frades *Saccati* aparecem na região da Provença. Eram frades leigos e penitentes, que se mantinham sob as regras diocesanas das cidades pelas quais iam se fixando. Com a proibição, pelo Concílio de Latrão de 1215, da formação de novas Ordens religiosas, os *Saccati* tentaram prosseguir suas atividades

espirituais sem vínculo a nenhuma Ordem. Foram cassados, contudo, pelo papa Gregório X, no Concílio de Lyon de 1274. Neste momento, os frades já possuíam cerca de 111 conventos estendidos da Inglaterra até a Palestina (POPOLO, 1990, p. 22-23). Após a cassação, a maioria dos conventos dos *Saccati* foi tomada e vendida a frades de Ordens reconhecidas. Os *Saccati* se dissolveram entre elas, mas vincularam-se sobretudo à Ordem Agostiniana.

Em Florença, os *Saccati* haviam se fixado, em meados do século XIII, na Igreja de Sant'Egidio, uma capela pertencente ao hospital de Santa Maria Nuova. Quando do momento da cassação, seu convento fora vendido aos irmãos dominicanos de Ripoli, de modo que restaram ali apenas oito daqueles frades. Ainda que ameaçados pelo bispo local, permaneceram hospedados no hospital, oferecendo à população cuidados pastorais. Viveram de doações e de caridade, e quatro anos depois do Concílio de Lyon fundaram a Companhia de San Gilio, que lhes ajudou a obter o direito de retomar o convento (POPOLO, 1990, p. 24-25).

A companhia de *laudesi*, que possuía o canto coletivo por função primordial, prosseguiu com suas atividades durante todo o século XIV, e foi na primeira metade deste século que o seu laudário será compilado. Divididas de acordo com o calendário litúrgico, suas laudas possuem conteúdos devocionais, como pedidos de intercessão aos santos pelos confraternos (vivos e mortos) e exaltação dos milagres daqueles; além dos conteúdos penitenciais, que exortavam o pecado e expunham a má sorte dos prazeres da carne, meios de condenação do homem superáveis apenas através da fé, da caridade e da penitência.

No século XIV, os temores advindos da Peste Negra vêm intensificar, em toda a Europa, as explorações de imagens relacionadas à morte e aos temores do Juízo Final. A peste e a guerra, entendidas como castigos coletivos enviados por um Deus agora colérico (DELUMEAU, 2003, p.10), contribuem para a exploração de imagens que Delumeau chamou de *macabras*. Elas envolvem, sobretudo, a mortificação do corpo, cuja corrupção é geralmente associada às ações pecadoras cometidas pelo indivíduo. Ainda, as idéias milenaristas e escatológicas, que circulam tanto nos meios leigos quanto nos eclesiais, certamente contribuem para o crescimento do medo do além-túmulo e do Dia do Juízo Final.

Estes temas alimentarão, ainda, a perspectiva da vanidade do mundo, e encontrarão também nas laudas um meio de veiculação. O laudário da *Compagnia de San Gilio* não foge ao contexto, e suas laudas penitenciais são exemplos do modo como aquela confraria compreendia o além-túmulo e os meios considerados imprescindíveis para a salvação, sejam no caso da primeira ressurreição – a que sofria a alma após deixar o corpo – ou da segunda ressurreição – a que aconteceria no Dia do Juízo Final.

A *Lauda de Die Judicii* (nº 99) e a *Lauda d'i Morti* (nº 100) – cantadas, segundo o calendário litúrgico, no dia de finados – não fazem parte da produção laudística de autoria dos confraternos de San Gilio. Entre as 132 laudas da

compilação, apenas 23 foram compostas pelos irmãos desta confraria. Muito comum era a circulação de poesias religiosas entre as confrarias, entretanto, a presença de determinadas laudas em detrimento de outras no laudário é sempre um importante indicativo, uma vez que toda escolha implica também em rejeição, em privilégio de certos elementos em detrimento de outros.

A *Lauda de Die Judicii*, cujo autor é desconhecido, constitui uma narrativa de linguagem séria, medida, e apresenta elementos que parecem ter sido cuidadosamente escolhidos para discriminar as formas de pecado consideradas mais perigosas pelos laudantes. A imagem de Deus é a de um juiz severo, em pleno estado de ira: no momento do julgamento último, ninguém passará despercebido por Ele.

Por outro lado, a imagem do inferno evocada em seus versos é superficialmente explorada, e cede espaço a uma morte niveladora, única categoria capaz de abolir as diferenças entre os segmentos sociais e colocar em pé de igualdade justos e pecadores, homicidas e usurários, reis e ladrões, perante o julgamento divino. Segundo Delumeau, essa função niveladora da morte é peculiar, pois promete a igualdade apenas após a morte (DELUMEAU, 2003, p. 163). Em vida, conserva as hierarquias e alimenta a relação “morte, julgamento, inferno (ou paraíso)”, o que transforma a vida em momento de passagem, de preparação para a morte e para o que vem além dela.

Em contraste aos chamados “castigos coletivos”, compreendidos através das pestes e das guerras, o Juízo Final compreende o momento do julgamento individual, da pesagem dos pecados individuais, da possibilidade de salvação ou condenação daquele sujeito que, agora perante um Deus impiedoso, será responsabilizado individualmente pelos atos cometidos em vida.

A importância da penitência e da caridade como meio de salvação é ressaltada por vezes na lauda, constando logo no primeiro verso os dizeres: “*A voi gente facciàn priegho / che stiate im penitença [...]*” (SGilio, II, 99, 1-2), e mais adiante, numa resposta de Deus ao fiel que pede piedade:

[...]
“Quando voi vedeste
un mio minore,
et ben no lli faceste,
per me, che son segnore,
con vostre ricchezza.
Andate tra ' dimoni,
Cui servi voi steste”
[...]
(SGilio, II, 99, 62-68)

Portanto, a imagem causadora do temor dos confraternos é antes a de um Deus colérico e impiedoso que a dos sofrimentos infernais:

Outra novidade imediatamente posterior à Peste Negra é a representação do Cristo do final dos tempos como um juiz ocupado unicamente em amaldiçoar

os condenados. Antes, ele abençoava com uma mão e rejeitava com a outra. Mas [...] pela primeira vez, ele tem somente uma mão ativa, aquela que empurra os reprovados para o inferno [...] (DELUMEAU, 2003, p. 182).

A segunda lauda, intitulada “*Lauda d’i Morti*”, também conhecida como “*Quando t’alegrí, omo d’altura...*”, é de autoria do franciscano Jacopone da Todi. Ligado ao movimento dos espirituais, Jacopone viveu na segunda metade do século XIII e possui uma vasta produção laudística atribuída ao seu nome.

Esta poesia, também de cunho penitencial, possui por temas centrais o corrompimento do corpo e a vanidade do mundo. Trata-se de um diálogo entre um vivo e um defunto, cujo corpo encontra-se em processo de decomposição. A linguagem que constrói a trama é descontraída e quase sarcástica, criando um paradoxo – um momento de arrepio que comporta um diálogo satírico:

[...]
“Dov’ài le braccia con tanta forteçça
minacciando la gente, faccendo prodeçça?
Gràttati ’l capo, se n’ài agevoleçça;
Spinga questa dança et fa’ saltatura”

“La mia prodeçça giace in questa fossa scura;
consumata la carne, rimase son l’ossa;
ogni alegreçça da mme è rimossa,
ogni miséria di m’è copritura”

[...]
(SGilio, II, 100, 71-78)

Cada parte corrompida do corpo do morto é consequência de um pecado cometido por ele quando em vida. O extenso diálogo pretende que o defunto, suportando as investidas satíricas do irmão vivo, transmita a este conselhos capazes de livrar-lhe do mesmo sofrimento. O “humor negro” presente nas estrofes, entretanto, parece explicar-se:

“[...] pela dupla lição que elas queriam ministrar: a hora derradeira chega de repente – daí um possível efeito cômico de surpresa: ela atinge igualmente jovens e velhos, ricos e pobres – daí o gesto de ridícula revolta daqueles que se julgavam protegidos [...]” (DELUMEAU, 2003, p. 161).

Enrico Menestò, num artigo publicado nas “*Atti del Convegno Storico Iacoponico*”, em 1980, analisa a maneira como Jacopone concebe um desprezo do mundo baseado na dualidade ódio / amor. O mundo é vão pois é passageiro, mas sobretudo, a alma encontra-se presa ao mundo através do corpo, fonte de pecado e condenação. Portanto, “[...] è necessario odiare il mondo e tutto ciò che è mondano per giungere all’amore di Dio [...]” (MENESTÒ, 1980, p. 132).

Na lauda em questão, o corpo é apresentado como um fator de impedimento da elevação da alma (MENESTÒ, 1980, 135). Ainda que esteja presente o ódio ao mundo, é na repulsa da carne que Jacopone deposita a maior parte de sua atenção, posto que ela é um princípio de fraqueza e de maldade que impele ao

pecado. Desta forma, compreende-se o corpo como uma prisão da qual a alma só poderá escapar quando se libertar dos pecados da carne. E, neste caso, o defunto avisa ao seu irmão vivo e pecador:

[...]
*Pois Che l'adimandi e tio lo t'insegno:
 la penitenza salva l'uomo e questo t'insegno*
 [...]
*Et noi, che siamo al mondo rimasi
 facciamo penitentia d'i nostri peccati
 ançi che siamo da Dio giudicati,
 ché dopo la morte non val penitura.*
 (SGilio, II, 100, 103-104; 115-118)

A penitência é novamente colocada em tona como um meio de salvação do homem, e o diálogo termina alcançando um tom de maior seriedade, como fosse a afirmação de que a mensagem fora compreendida pelo interlocutor vivo. Enrico Menestò, acerca da função pedagógica da lauda em questão, afirma:

Ebbene, questa orrenda descrizione dei fenomeni di corruzione del corpo dopo la morte, [...] rivela l'ulteriore finalità, in cui si innesta un programma didascalico più ampio, di ribadire come la corporeità sia un impedimento all' perfeizione. (MENESTÒ, 1980, p. 137)

E continua, afirmando que a penitência em Jacopone deve ser entendida como um exercício, sob a tutela da integridade e da pureza da alma, de refutação a todo bem terreno. Portanto, “È necessario disprezzare e rifuggire dall'amore di sé, che è la radice di ogni male e coltivare l'*odium sui*, che è la radice di tutte le virtù” (MENESTÒ, 1980, P. 139).

As laudas analisadas apresentam-nos elementos capazes de indicar a forma como os confraternos compreendiam no além-túmulo um momento de punição individual. Segundo Delumeau, este fato pode ser entendido dentro da esfera do que ele chamou de “processo de culpabilização” e de “medo de si”: “[...]na história européia, a mentalidade obsessiva [...] foi acompanhada de uma culpabilização maciça [...] uma angústia global, que se fragmentava em medos “nomeados”, descobriu [...] um novo medo: o medo de si mesmo [...]” (DELUMEAU, 2003, p. 9).

A exploração ao mesmo tempo de elementos macabros e satíricos, do medo do julgamento divino e do medo da corrupção da carne, aponta-nos caminhos de continuidade para esta pesquisa, uma vez que percebemos, no mesmo laudário, duas visões do além-túmulo: a da morte do corpo e a do Julgamento Final. Em ambas, o aspecto da individualidade está presente, posto que tanto a sentença do julgamento quanto a corrupção do corpo são resultados dos pecados cometidos por cada indivíduo.

A relevância das laudas dedicadas ao além-túmulo vem justificar, assim, a inserção delas, junto com a confraria, no que chamamos anteriormente de

“projeto de salvação do laicado”. Os elementos presentes nas poesias do Laudário de *San Gilio*, especialmente nas duas analisadas, demonstram, através da eleição da penitência e da caridade como caminhos para a salvação, o modo como para o além-morte o indivíduo deve preparar-se durante toda a vida. A *Compagnia* fora, portanto, um espaço de acolhimento para estas pessoas que se encontravam, muitas vezes, desamparadas espiritualmente e preocupadas com o seu futuro após a morte. E as laudas, expressões desta busca por conforto espiritual.

REFERÊNCIAS

- BARRACLOUGH, Geoffrey. *The Medieval Papacy*. New York: W.W. Norton&Company, Inc., 1968.
- CARDINI, Franco. *A Itália entre os séculos XI e XIII* in MONGELLI, Lênia Márcia (coord.) *Mudanças e rumos: o Ocidente medieval (séculos XI-XIII)*. Cotia, SP: Íbis, 1997.
- DELUMEAU, Jean. *O Pecado e o Medo: a culpabilização no Ocidente medieval (séculos 13-18)*. Tradução de Álvaro Lorencini. Bauru, SP: Edusc, 2003.
- LAUDE FIORENTINI- *IL LAUDARIO DELLA COMPAGNIA DI SAN GILIO*. (a cura di Cocetto del Popolo). Città del Castello: Leo S. Olschki Editore, 1990, 2 vols.
- (sigla: *SGilio*)
- LEONARDI, Cláudio. *Il francescanesimo tra mística, escatologia e potere* in *Il francescani nel Trecento. Atti del XIV Convegno Internazionale*. Assisi, 1988.
- MENESTÒ, Enrico. *Il “Contemptus Mundi” in Iacopone da Todi* in MENESTÒ, Enrico (a cura di). *Atti del Convegno Storico Iacoponico*. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1981.
- VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.
- VISALLI, Angelita Marques. *Cantando até que a morte nos salve: estudo sobre laudas italianas dos séculos XIII e XIV*. Tese. São Paulo, Universidade de São Paulo, maio/2004.

SOBRE A ORIGEM DA CIDADE NA POLÍTICA DE ARISTÓTELES*SILVA, Diogo Norberto Mesti da (UEM)*

O presente trabalho pretende falar dos dois primeiros capítulos do livro da *Política* de Aristóteles, compreendendo como a lógica lhe serve como instrumento para fazer ciência e como tal ciência é a busca pela natureza das coisas, ou melhor, pelos princípios das coisas. Nesta medida, não poderia ser de outra forma que Aristóteles inicia o capítulo 2 do livro I: “neste, como noutros domínios, obteremos a melhor apreciação das coisas se olharmos para o seu processo natural, desde o princípio”, instaurando, assim, a necessária retomada do que são os princípios para os *Segundos Analíticos* – texto sobre o que é a demonstração científica – para somente após isto retomar o caso da política.

Antes do entendimento dos princípios do argumento demonstrativo nos *Segundos Analíticos* é necessário compreender a divisão das ciências e o lugar da política. Nesta medida, é no livro segundo da sua *Política* que Aristóteles afirma ser o conhecimento da verdade o correto conhecimento das causas e, portanto, segundo o filósofo: “não conhecemos a verdade sem conhecermos as causas”, e enquanto chama a filosofia de ciência da verdade, à qualifica como ciência teórica, pois diz que o fim da ciência teórica é a verdade¹⁵⁵, enquanto o fim da ciência prática é a ação. Assim, a ciência política, então, “dentre as três divisões, está na segunda; as quais são: a contemplativa, a prática e a produtiva” (JUNIOR. s/d, p.5.). A diferença que existe entre o conhecimento das causas e o conhecimento da prática, reside no fato do conhecimento das causas possuir como fim a verdade, e o outro tem como fim a ação prática. A contemplação é delineada sem ter nenhuma intenção de agir, e na contemplação a filosofia se sustenta pela verdade que adquire. Cito Fred D. Miller na sua *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*

Pensamento contemplativo é subdividido em três principais subtipos: Filosofia Primeira (teologia), filosofia natural, e matemática. Filosofia Natural inclui um numero de disciplinas específico: física, biologia, psicologia astronomia. Pensamento prático também tem três subtipos, que tratam respectivamente com o indivíduo, com a família, e com a *polis*: prudência (sabedoria prática individual), ciência econômica, e política. E finalmente pensamento produtivo (também chamado de *techne*, artesanato ou arte). Aristóteles não localiza a lógica neste esquema, mas parece sugerir a colocação dela nas ciências particulares desde que se possa aplicá-la a qualquer assunto importante. E Aristóteles ainda a caracteriza com o instrumento (*organon*) de todas as ciências (JUNIOR, s/d, p.6.).

¹⁵⁵ “A tentativa, daqueles que buscam a verdade, em determinar condições sob as quais se deve acolher a verdade, se faz porque estes ignoram os *Analíticos*. Portanto é evidente que a tarefa do filósofo e de quem especula sobre a totalidade da substância e sobre sua natureza, consiste em investigar também os princípios dos silogismos. Em qualquer gênero das coisas, quem possui o conhecimento mas elevado deve ser capaz de dizer quais são os princípios mais seguros do objeto sobre o qual se investiga; por consequência quem possui o conhecimento dos seres enquanto seres deve poder dizer que são os princípios mais seguros de todos os seres. Este é o filósofo”. ARISTÓTELES, 2002, 1005b 5.

Aprimorando a idéia do que envolve a lógica – ou da sua caracterização como instrumento para todas as ciências –, cabe analisar a noção de demonstração¹⁵⁶, a qual tem em vista uma argumentação verbalizada para passar pela aprovação dos outros, e só pode ser concluída com a revelação das causas de algo, de modo que, a demonstração só existe, para se falar da natureza de algo, sendo esta a única investigação possível condizente com o que ele expressa como ciência. Para definir algo Aristóteles, nos *Segundos Analíticos* confirma:

Admitimos possuir ciência absoluta de algo e não, à maneira dos sofistas de modo accidental, *quando julgamos que conhecemos a causa pela qual esse algo é, quando sabemos que essa causa é a causa desse algo (causa final), e quando além disso, não é possível que esse algo seja outro que não este* (ARISTÓTELES, 1987, p.12. grifo nosso).

Ou seja, definir algo natural, é definir como esta coisa é originalmente, qual a sua causa. Entretanto, a isto nunca escapará uma finalidade universal, de modo que, então, a definição de algo deve ser para designar em *direção à que* (ou seja, em finalidade de que) essa naturalidade nos leva universalmente. Só assim se compreende como o bem comum da sua política, é, na verdade, a necessidade de um argumento universal, ou seja o bem e a felicidade, ou a realização (eudaimonia), são definidos pela sua universalidade; e não por uma finalidade ou um bem particular.

A *Metafísica* é iniciada por Aristóteles com a idéia de sapiência como conhecimento conceitual que faz menção a este bem e a este fim universal das coisas, tal conhecimento conceitual é o conhecimento de uma das quatro causas e dos princípios do argumento¹⁵⁷. É estabelecido ali que somente pela natureza encontram-se os princípios da existência de algo, e, nesta medida, só através destes princípios que o conhecimento avança para as causas do seu ser.

Isto é importante, porque, será fundamentalmente sobre essas duas causas bem e fim que se compreenderá a origem da cidade. De modo que é preciso sempre olhar para o processo natural, para que, ao encontrarmos os princípios, possamos passar as causas do seu ser, mas especificamente, no caso da política a causa final. Tal processo de investigação, então, deve envolver o conhecimento dos princípios das partes (a cidade) para se chegar ao todo (regime), este processo é o método indutivo. Então podemos afirmar que no campo do conhecimento se instaura um percurso lógico e racional, que deve percorrer do início (arché) ao fim (telos), de algo, e que perpassa por tudo aquilo que é natural, já que para entendermos a naturalidade nada melhor do

¹⁵⁶ “Temos, então, que o instrumento do conhecimento científico é uma espécie de silogismo que chamaremos demonstração, silogismo este cuja cientificidade se manifesta no mesmo fato de identificar-se sua posse com o conhecimento científico. Não é a ciência o silogismo demonstrativo mas ele é o meio instrumental de sua efetivação, é o discurso silogístico o seu instrumento mas constitui, também, uma forma de discurso em cuja mesma estruturação vamos encontrar transcritas as relações causais e necessárias que a ciência conhece”. PEREIRA, 2001, p.68.

¹⁵⁷ ARISTÓTELES, 2002,, 982b 8.

que vemos o seu nascimento ou geração¹⁵⁸. Nessa medida observamos um questionamento filosófico que em Aristóteles se constituirá, como uma ciência sistematizada.

Em Aristóteles, portanto, é com o processo silogístico no campo do conhecimento que se instaura um percurso lógico e racional, o qual deve percorrer do início (arché) ao fim (telos), de algo, e que perpassasse por tudo aquilo que é natural, já que para entendermos a naturalidade nada melhor do que vemos o seu nascimento ou geração.

Há uma passagem da *Metafísica* de Aristóteles, no mesmo sentido que expressa os seus *Segundos Analíticos*, na qual se revela a associação defendida por ele entre o princípio argumentativo como sendo o próprio princípio da coisa, isto é, o princípio das demonstrações aristotélicas deve ser o ponto a partir do qual o próprio objeto em questão é gerado, tal como o ponto a partir do qual algo é conhecido.¹⁵⁹ A respeito do acerto dos princípios, só a sua crítica aos primeiros filósofos tornara as ciências das verdadeiras causas possíveis, isto porque foram os primeiros ‘filósofos’ milesianos que se questionaram, como bem nota Aristóteles na *Metafísica*, a respeito da natureza das coisas buscando os seus princípios, e divergindo das respostas míticas recorrentes, tentaram elaborar um pensamento racionalizado¹⁶⁰, mas não são as mesmas causas de Aristóteles. É assim que se perfaz a busca dos pré-socráticos, um exemplo é Anaximandro que buscou com o seu estilo romper com os poetas, e ainda inseriu uma história natural, ou filosofia natural¹⁶¹.

¹⁵⁸ Vernant, diz sobre os filósofos milesianos: “Em seguida as coisas vão mudar profundamente. Repito, os textos não são mais narrativas, mas exposições que adotam uma forma que se quer explicativa, de um modo contudo muito diferente daquela poesia. Assim, em vez de situar na origem a desordem pura e fazer nascer desta desordem um soberano que vai impor a ordem, procura-se quais são os princípios, ou o Princípio que está na base de tudo. E este princípio, seja ele qual for, a água para alguns, o fogo para outros e ainda o *apeiron*, o ilimitado vai conter os meios de explicação de tudo o que acontecerá depois. É a idéia de *arkhé*, com o jogo conceitual que faz com que a *arkhé* tenha dois sentidos. A palavra designa ao mesmo tempo o poder, a supremacia, mas também o princípio, o fundamento. A partir desse momento, os gregos vão buscar o princípio. O que significa que por trás das aparências, para explicá-las, não se procura mais um príncipe que veio estabilizá-las e fixá-las. O que se procura é o princípio que as funda. Por fim, esta *arkhé* tomará a forma de lei, *nómos* (...) A partir do século VI a. C., assim, os gregos utilizarão os mesmos elementos de antes. Simplesmente, por trás, graças a um vocabulário mais abstrato, graças a esquemas explicativos escolhidos, eles proporão princípios de ordem subjacente completamente inéditos. É neste sentido que há inovação na racionalidade, conduzindo-os mais tarde ao que chamamos de ciência”. VERNANT, 2002, p. 212.

¹⁵⁹ ARISTÓTELES, 2002, 1013a 14.

¹⁶⁰ A passagem do relato fictício e mítico de explicação do mundo, para concepções que expliquem o mundo sem preocupações religiosas, é a passagem para uma demonstração feita pelo logos, “o mito se opõe ao logos como a fantasia à razão, como a palavra que narra à palavra que demonstra. Logos e mythos são as duas metades da linguagem, duas funções igualmente fundamentais da vida do espírito”. GRIMAL, 1985, p.2.

¹⁶¹ “Anaximandro não introduziu apenas em seu vocabulário um termo da importância de *arkhé*; preferindo escrever em prosa finaliza a ruptura com o estilo poético das teogonias e inaugura o novo gênero literário próprio da *história peri physeos*. É nele, finalmente, que se encontra expresso com o maior rigor, o novo esquema cosmológico que marcara de maneira profunda e durável a concepção grega do universo”. VERNANT, 1990, cap. VIII

Sobre essas doutrinas que buscam a causa Aristóteles diz que ainda há coisas a serem ditas, e, por isso, no livro segundo da *Metafísica*, ele se propõe a acrescentar certas coisas, falando da insuficiência das respostas dadas pelos pré-socráticos, mas afirma que, mesmo sabendo que o úmido de Tales não é verdadeiro, conseguimos compreender o seu argumento, por causa da busca pelos princípios¹⁶². Nesta medida, a filosofia enquanto pretende a verossimilhança, encontra que a melhor forma de argumentar sobre um assunto é falando dos princípios, seja ele indeterminado (*o apeiron*) ou determinado como a água ou o fogo. Assim, mito e a razão tentam responder de forma análoga as questões do tipo *como se dá o surgimento das coisas*, contudo existe uma notada diferença. Na maneira de se falar, é nisso que constitui a principal diferença da filosofia nascente do mito.¹⁶³

Contudo, as relações que são estabelecidas entre natureza e finalidade, entre *aquilo que é* e *em vista de que* aquilo é, só é clara se antes for analisado o particular e o universal¹⁶⁴. Assim, antes da natureza e a finalidade de um regime faz-se necessário que se conheça a natureza e finalidade do cidadão, a saber, a eudaimonia. Desta maneira também, fica evidente que o homem é dependente da cidade para ser visto como um ser vivo político já que as

¹⁶² “E é a isso que Aristóteles se refere quando diz, Cito Aristóteles *Metafísica*, A maior parte dos primeiros filósofos considerava com os únicos principio de todas as coisas os que são da natureza da matéria. Aquilo que todos os seres são constituídos, e de que os primeiros são gerados e em que por fim se dissolvem, enquanto substância subsiste mudando-se apenas as afecções, tal é, para eles, o elemento, tal é o principio dos seres; e por isso julgam que nada se gera nem se destrói, com se tal natureza subsistisse sempre... Pois deve haver uma natureza qualquer, ou mais do que uma, donde as outras coisas se engendram, mas continuando ela mesma. Quanto ao numero e a natureza destes princípios, nem todos dizem o mesmo. Tales, o primeiro fundador de tal filosofia, diz ser a água [o principio] (e é por esse motivo também que ele declarou que a terra está sob a água), levando sem duvida esta concepção por ver que o alimento de todas as coisas é úmido, e que o próprio quente dele procede e dele vive (ora, aquilo do que as coisas são geradas é, para todos o seu principio)... Tales foi o primeiro a professar a doutrina da causa primeira (e de fato, não podemos compará-lo a Hipon e o seu mito sobre a geração das coisas pela água, colocando tales e Hipon no mesmo patamar, dada a inconsistência do pensamento deste ultimo)”. ARISTÓTELES.,2002, 983 b 6.

¹⁶³ Pois bem, tal processo de argumentação e demonstração que busca os princípios, se faz primeiramente com os pré-socráticos. Vernant, diz sobre os filósofos milesianos: É a idéia de *arkhé*, com o jogo conceitual que faz com que a *arché* tenha dois sentidos. A palavra designa ao mesmo tempo o poder, a supremacia, mas também o princípio, o fundamento. A partir desse momento, os gregos vão buscar o princípio. O que significa que por trás das aparências, para explicá-las, não se procura mais um príncipe que veio estabiliza-las e fixa-las. O que se procura é o princípio que as funda. Por fim, esta *arkhé* tomará a forma de lei, *nómos*... A partir do século VI a. C., assim, os gregos utilizarão os mesmos elementos de antes. Simplesmente, por trás, graças a um vocabulário mais abstrato, graças a esquemas explicativos escolhidos, eles proporão princípios de ordem subjacente completamente inéditos. É neste sentido que há inovação na racionalidade, conduzindo-os mais tarde ao que chamamos de ciência. VERNANT, 2002, p. 212. [grifo nosso]

¹⁶⁴ “Devem as causas da conclusão ser mais conhecidas do que ela, e a ela anteriores. Causas, porque só conhecemos algo quando conhecemos sua causa; anteriores por serem causas; anteriores ainda ao conhecimento, sendo que este pré-conhecimento não consiste apenas em ser compreendido com já indicamos, mas compreender que algo é. Alias, anterior e mais conhecido tem duplo significado, pois não há identidade entre o anterior por natureza e o mais conhecido em relação a nós. Designo por anteriores e mais conhecidos por nós os objetos mais próximos as sensação, e anteriores e mais conhecido de modo absoluto os objetos mais distantes dos sentidos. E quanto às causas, as mais universais são as mais afastadas dos sentidos, enquanto as causas particulares são as mais próximas, e opõem-se exatamente assim umas às outras.” ARISTÓTELES, 1987, 71b.

“coisas particulares estão sujeitas ao universal” (ARISTÓTELES, 2002, 982a 23.). Mas, Aristóteles, antes de definir o melhor regime, retoma a natureza do homem, do cidadão e da cidade, pois só assim se revela a melhor forma de regime. É assim que podemos compreender como o tratado político é uma seqüência da ética aristotélica, pois vem evidenciar que o homem, para alcançar a sua felicidade particular, é necessário ele estar junto com os outros cidadãos em uma cidade, para que a felicidade particular seja plena.

Antes de falar da cidade ainda, é importante reproduzir o que Aristóteles compreende como sendo anterior a cidade, isto é, as famílias, as comunidades comensais e etc. De modo que, conforme a *Política*, Aristóteles expressa a diferença entre as funções de um governante, de um senhor de uma casa, e de um senhor de escravos, contra aqueles que acreditam que a diferença reside apenas na quantidade de subordinados, de modo que a diferença é qualitativa, no sentido de um atributo natural, e não quantitativa. Resultado ao qual se chega apenas se continuar seguindo o processo de investigação estabelecido até agora como o correto, observar o princípio, a origem, aquilo que é natural.¹⁶⁵

Assim, a *família* ou a casa (*oikos*) é uma comunidade formada de acordo com a natureza para satisfazer a necessidade cotidianas; e aos seus membros chama Carondas “companheiros de messe” e Epiménides de Creta, “comensais”. Por outro lado, a *aldeia* (*kome*) é a primeira comunidade formada por várias famílias para a satisfação de carências além das necessidades diárias. A aldeia parece por natureza e no mais elevado grau, uma colônia de lares; segundo alguns autores, os seus membros são filhos do mesmo leite e filhos dos filhos. (ARISTÓTELES, 1998, 1252b 12.)

Para entender a natureza do homem, é preciso inferir que a natureza determina um fim a ser seguido, e, assim, se eu naturalmente falo demais, quando eu ficar quieto estarei optando por um outro caminho que não é o da minha natureza. Nesta medida, a natureza pode ser compreendida com uma tendência, um fato que independe da escolha, o qual nos permite sermos linear enquanto seguirmos nossa natureza, e ao fazermos isto nos destinamos a cumprir algo que já é pré-determinado nos tornando, pois, após a passagem pela formação da família, das comensais e das aldeias, realmente funcionais somente dentro da cidade, conforme Aristóteles expressa que a natureza funcional do homem só existe mediante a existência da polis (cidade).¹⁶⁶

¹⁶⁵ Não pensam bem os que pretendem que as funções de um governante, de um rei, de um senhor de uma casa, e de um senhor de escravos são uma e a mesma coisa, como se não existisse uma grande diferença entre uma grande e pequena cidade; é que imaginam que essas diversas formas de autoridade apenas diferem no maior ou menor número de subordinados, mas não na qualidade. (...) Mas tais asserções são falsas. A questão tornar-se-á clara se examinarmos o problema de acordo com o processo de investigação que seguimos até agora. ARISTÓTELES, 1998, 1252a 7-17.

¹⁶⁶ “É o caso da fêmea e do macho que para procriar (e isto nada tem a ver com uma escolha já que, como nos animais e nas plantas, a necessidade de progeneratura é, em si, uma fato natural); é ainda o caso daquele que, por natureza, manda e daquele que obedece para a segurança de ambos”. ARISTÓTELES, 1998, 1252a 25.

A cidade, enfim, é uma comunidade completa, formada a partir de varias aldeias e que, por assim dizer, atinge o máximo de auto-suficiência. Formada a principio para preservar a vida, a cidade subsiste para assegurar a vida boa. É por isso que toda a cidade existe por natureza, se as comunidades primeiras assim foram. *A cidade é o fim destas, e a natureza de uma coisa é o seu fim, já sempre que o processo de gênese de uma coisa se encontre completo, é a isso que chamamos sua natureza, seja de um homem, de um cavalo de uma coisa, é o seu melhor bem, e a auto-suficiência é simultaneamente, um fim e o melhor dos bens* (ARISTÓTELES, 1998, 1252b 28; 1253a 1. grifo nosso).

É dentro deste aspecto que podemos compreender como a cidade existe por natureza e também podemos compreender a natureza do ser humano político inserido dentro de tal comunidade. Pois como a natureza é algo determinante e nada tem de ocasional, por isso, o fato do homem possuir o *ΛΛΛΛΛ* (a palavra) é uma determinação de sua natureza política. Não perdendo de vista o particular, e partindo da finalidade da cidadania para mais tarde a finalidade do regime se tornar clara, observa-se como os fins particulares de cada cidadão devem estar mesclados e em harmonia com os fins universais do regime, “quem for incapaz de se associar ou que não sente essa necessidade por causa da sua auto-suficiência, não faz parte de qualquer cidade, e será um bicho ou um Deus” (ARISTÓTELES, 1998, 1253a 28-31.).

É na cidade que a tarefa da razão se faz justa, “a injustiça armada é efetivamente, a mais perigosa; o homem nasceu com armas que devem servir a sabedoria prática e a virtude mas que também podem ser usadas para fins absolutamente opostos” (ARISTÓTELES, 1998, 1254a 25.). A justiça é a ordenação feita pela razão, enquanto esta tem a capacidade de discernir o que é justo. Nesta medida a ciência política procura discernir qual é a melhor forma de regime para comportar os cidadãos que só fazem por buscar o seu bem ou a sua finalidade:

É decerto natural a tendência que existe em todos os homens para formar uma comunidade deste gênero, mas quem primeiro estabeleceu foi causa de grandes benefícios. Tal como o homem é o melhor dos animais quando atinge o seu pleno desenvolvimento, do mesmo modo, quando afastado da lei e da justiça, será o pior (ARISTÓTELES, 1998, 1253a 30-34 .).

Em Aristóteles, como se pôde observar na definição de homem, a definição só é pertinente quando for em vista de algum fim, é assim que no cap. VI ele demonstra que existem vários regimes, cada um deles determina a organização da cidade, “dado que regime e governo significam a mesma coisa sendo o governo o elemento supremo de cada cidade, necessariamente serão supremos ou um individuo, ou poucos ou muitos. Quando o único, ou os poucos ou os muitos governam em vista do interesse comum, esses serão regimes transviados.” (ARISTÓTELES, 1998, 7. 1279^a 25) A forma (ou regime) muda dependendo de quem está no poder e conforme o interesse (finalidade) deste governante.

Assim o regime que é definido em vista do bem comum, é o que segue a sua natureza, são retos, na perspectiva da justiça absoluta, diferente do regime que visa o interesse particular, o qual é disforme, pois os que apenas atendem aos interesses dos governantes são defeituosos e todos eles desviados dos regimes retos¹⁶⁷. Aristóteles tem a intenção de mostrar a diferença de certos regimes, pois pelos atos da população não se define se é tirania ou oligarquia, restando apenas os atos tomados pela totalidade do regime. Quando então as ações de um regime podem ser consideradas transviadas? Quando temos bem claro como é a linearidade natural, pela qual o regime é criado e tem, ao menos, como objetivo ou finalidade, seguir. Só assim a transgressão, o transviar de um regime se torna claro.

Portanto, foi esclarecido, de início, o valor da ciência demonstrativa aristotélica, como um importante método que se foca na busca dos princípios. Assim, então, através destes princípios foram estabelecidas as oposições entre Aristóteles, não só frente ao mito, mas também frente aos primeiros filósofos milesianos. De modo que, a causa na demonstração seja representante da causa da própria coisa. No caso em questão que o surgimento foi procurado, a saber, na cidade, Aristóteles defende que o homem tende naturalmente à formação da polis, a qual é o único meio do homem, ao contrário de um animal bruto ou um deus, realizar a sua felicidade plena. E, no tocante aos regimes, como consequência direta do que é natural aos homens e as cidades, Aristóteles, conclui, que, tal como o homem só é pleno na cidade, o regime só será justo se for adequado ao homem. Por ultimo, é preciso dizer, Aristóteles não define bem qual é o correto regime, o que só se encontrará na prática diária, e não na teoria, cabendo à teoria apenas a defesa de que o melhor é o mais que mais adequado aos homens.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Política*. Tradução e notas de A. C. Amaral & C. de C. Gomes. Lisboa. Ed. Veja, 1998.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola, 2002
- ARISTÓTELES. *Analíticos Posteriores* Lisboa: Guimarães editores, 1987
- JUNIOR, Fred D. Miller. *Nature, Justice, and rights in Aristotle's Politics*, Oxford: Claredon Press, s/d.
- WOLFF, F. *Aristóteles e a Política*. Tradução de T. C. Ferreira Stummer & L. A. Wuatanabe, 2ed.- São Paulo. Ed. Discurso Editorial, 2001.
- PEREIRA, Oswaldo Porchat. *Ciência e dialética em Aristóteles*. São Paulo: Ed. UNESP, 2001.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os Gregos*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Entre mito e política*. São Paulo: Ed Unesp, 2002.
- GRIMAL, Pierre. *A mitologia grega*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

¹⁶⁷ ARISTÓTELES, 1998, 1278b 30; 1279a 20.

TRAGÉDIA GREGA, FILOSOFIA E ÉTICA NA POÉTICA DE ARISTÓTELES

SILVA, Diogo Norberto Mesti da (UEM)

A tese defendida aqui, seguindo a contribuição de comentadores como Aubenque¹⁶⁸ e Ricoeur¹⁶⁹, é que a arte poética da tragédia, vista como parte da catalogação¹⁷⁰ dos saberes do homem, fornece à filosofia um grande e útil instrumento sobre a natureza humana. Assim, fazer parte da catalogação dos saberes do homem fornece a chance da Tragédia¹⁷¹ se relacionar com a filosofia, tudo feito por um significado peculiar, conforme segue:

a poesia contém mais filosofia e circunspeção do que a história, a primeira exprime de preferência o geral e a segunda o particular. O *generalizar*, significa atribuir a um certo tipo de homens palavras e ações que estejam em conformidade com a *verossimilhança* ou a *necessidade*. É este, portanto, o fim que possui a poesia, ainda que atribua nomes aos personagens. (ARISTÓTELES, 1993. 1451 b 5-10 [grifo nosso])¹⁷²

Esta especial representação da poética¹⁷³, que imita na generalidade como o homem é de um modo verossimilhante, não repugna a verdadeira essência do homem universal da lógica aristotélica, ou seja, trazer a lógica de Aristóteles para essa discussão significa aprofundar a relação entre a representação da tragédia do homem em geral e a proposição da lógica de um homem universal. De modo que, o sentido especialmente dado na generalidade atribuída a homens é, pois, a despersonalização, ou, mais precisamente, uma desparticularização do homem¹⁷⁴, que preserve uma generalidade que almeja a universalidade mas não chega a ser universal.

¹⁶⁸ E Ricoeur também se expressa neste sentido, afirmando que “talvez a tragédia reencontrada tenha, por meio da virtude da própria da fala poética e da representação, a virtude de recarregar a filosofia com as tensões primordiais que ela tende a esvaziar em benefício do discurso coerente: a tensão entre o ser e a finitude, entre a ira de Deus e a culpabilidade, entre o sofrimento e o conhecimento.” RICOEUR, 1996, p.122

¹⁶⁹ O cerne desta questão é, segundo Aubenque, no *A Prudência em Aristóteles*, que muito antes da filosofia “a tragédia grega já se fazia perguntas do tipo: o que é permitido ao homem conhecer? O que deve fazer em um mundo onde reina o Acaso? e etc.” AUBENQUE, 2003, p. 54-5.

¹⁷⁰ O termo catalogação não foi utilizado em vão, possui um significado especial devedor do que Paul Ricoeur afirma. Este autor trata o trágico como uma “categoria” não filosófica da filosofia, maximizando a tragédia ao status de “uma fonte não filosófica da filosofia”.

¹⁷¹ Lembrando sempre que a Tragédia não é sinônimo da poesia em si, mas é o tipo mais famoso de tal arte. Seguindo, pois, essa grandeza e popularidade da tragédia na cidade grega, ela ganhou um espaço maior na *Poética* de Aristóteles, sendo que tal texto se confunde mais com uma teoria sobre a Tragédia do que com uma teoria sobre a comédia ou sobre a epopéia.

¹⁷² ARISTOTE. *Poétique*. Trad.: Barcara Gernez. Ed. Les Belles Lettres: Paris. 1997. Em auxílio a este texto em francês utilizamos também a tradução para o português ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Eudoro de Souza. São Paulo: Ars Poética, 1993. 1451 b 5-10 [grifo nosso]

¹⁷³ Jonathan Barnes, no *Rethoric and Poetics*, expressa muito bem como esta *mimeses* não pode ser tomada como sinônimo de representação, mas somente como um tipo especial de representação que difere o poeta dos historiadores e dos filósofos. Conforme segue: “Historiadores e filósofos não são, no sentido aristotélico, escritores imitativos – história é pontualmente distinguida da poesia (9, 1451a 38), e os versos filosóficos de Empédocles não são Lpoesia (1, 1447b 15-19). O motivo de afirmar que a imitação difere da representação e é similar ao forjamento, é que: imitação se conecta com a inverdade, com o irreal, o ficcional.” BARNES, J. 1999, p.275-76

¹⁷⁴ Aristóteles de fato nega a particularidade na imitação poética, tal como quando ele expressa que “a unidade da intriga não diz respeito a um mesmo personagem, pois se passa uma grande

Por conseguinte, além do que foi explicado sobre a concepção do que é *generalizar* mediante a idéia de despersonalização, é preciso explicar a noção de *verossimilhança* e *necessidade* presentes naquela passagem em que o filósofo diz que a poesia possui mais filosofia do que a história.

Em vista disto, a *necessidade* se explica pelo encadeamento conseqüente das ações imitadas em uma intriga do teatro trágico, de modo que nelas “todos os acontecimentos devem se suceder em tal conexão que, uma vez suprimido ou deslocado um deles, também se confunda ou mude a ordem do todo. Pois não faz parte de um todo o que, ser for retirado ou não, sequer exista a menção de alguma alteração no todo.”(ARISTÓTELES, 1993, 1451a 30-35.) Ou seja, a necessidade prevalece na adequação da parte ao conjunto do todo.

A *verossimilhança* é gerada, pois, pela definição de arte como imitação (*mimesis*). Aristóteles, então, além de definir a arte como *mimeses* particulariza a arte trágica com sendo um dos tipos de imitação (*mimeses*): da ação do homem em geral. De modo que a verossimilhança seja uma confirmação conseqüente daquela idéia de imitação despersonalizada e não particularizada de algo (já que o papel de descrição daquilo que é particularizado fica com a história). Ora, enquanto a história descreve o homem na realidade particularizada, a imitação da arte poética em geral poderia ser “como o ato de produzir uma descrição em que não haveria realidade nenhuma sendo descrita. Em outras palavras, o poeta imagina algo como a realidade e depois a descreve.”(BARNES, 1999, P.275-76) Neste sentido, a imaginação tem um papel fundamental a desempenhar na poesia, sendo contudo o que inexiste na história, a qual se limitaria a um certo tipo de memória descritiva desvinculada da imaginação como própria origem da formulação poética.

Na relação de Aristóteles entre a tragédia, história e filosofia, um aspecto não é dito na *Poética* explicitamente, a saber, que além da História que trata do particular e da Tragédia que trata do geral, existe o pensamento universal da lógica. Há a possibilidade de se afirmar, com isto – além do que foi dito sobre o particular e o geral – que existe mais um modo de discurso: o pensamento universal. Assim, os três tipos de discurso representantes destes três tópicos seriam a imitação, a narração e a demonstração.

E no que diz respeito ao terceiro tipo de discurso, que é o demonstrativo, Aristóteles falará apenas em breves momentos da *Poética*, que não os mesmos da poesia e da história. Isso, sobre o que seja o terceiro tipo de discurso, ocorre sobretudo quando ele se refere ao que seja o pensamento, explicando que por isto ele designa “tudo que digam os personagens para fazer

quantidade de coisas e, até mesmo, acontecimentos infinitamente vários para que a vida de um só homem comportasse tal desenvolvimento.” Para traduzir de forma mais precisa o que Aristóteles almeja com isso, é possível inferir que é muito para que “um só homem [*particular*] comportasse.” ARISTÓTELES, 1993, 1451 a 15-20. E uma outra passagem que também comprova essa desparticularização é a que segue. “A tragédia não é imitação de homens, mas de ações e de vida, de felicidade e infelicidade; residindo, pois, na ação, e a própria finalidade da vida é uma ação, não uma qualidade.” ARISTÓTELES, 1993, 6, 1450 a 16-21.

a demonstração de qualquer coisa e ainda para proferirem uma máxima.”(ARISTÓTELES, 1993, 1450a 5-10.) Também sobre esse discurso que é o pensamento, Aristóteles diz que “o pensamento reside no discurso onde trata-se de demonstrar que uma coisa é ou não é, ou também aquele que enuncia uma generalidade.”(Id., Ibid., 1450b 10-15.)

Pode-se inferir destas passagens acima expostas sobre o pensamento, uma aproximação ainda maior da filosofia com a poesia (em especial com a Tragédia), pois o pensamento, como aparece nas passagens acima, além de servir para a filosofia como meio de expor o que uma coisa é ou não é (escopo próprio da ciência do ser) serve também para a Tragédia por referir-se àquela tão referida imagem do homem generalizado, como sendo a máxima geral deste homem.

Máxima e generalidade aparecem nestas explicações como sendo um dos objetivos e finalidades análogos do pensamento, tal como o outro objetivo que é sobre a universalidade do que uma coisa é. O jogo de oposições e distinções que está sendo feito aqui é entre o discurso sobre a essência de algo (o que a coisa é ou não é) e o discurso sobre a natureza de algo (o que uma coisa geralmente é ou não é, ou como ela geralmente age).

Esses três tipos de discursos representam, pois, três formas de existência. “Dado que há seres que existem sempre e necessariamente do mesmo modo (a necessidade entendida não no sentido de violência, mas – como já estabelecemos – no sentido de não poder ser diferente do que são), enquanto outros não são nem necessariamente nem sempre, mas só na maioria das vezes, segue-se que este é o princípio e esta é a causa do ser do acidente: de fato, chamamos acidente o que não existe nem sempre nem na maioria das vezes. (...) De fato, das coisas que são ou que se produzem por acidente também a causa é accidental.” “Portanto além do que é sempre e na maioria das vezes, há o que ocorre por acaso e por acidente” (ARISTÓTELES, 2002, 1026b 30 a 1027a 10).

Aubenque, na primeira parte do *A Prudência em Aristóteles*, faz um ensaio sobre as interpretações da ética de Aristóteles, e conclui sobre isso que a resposta à relação existente entre a ética e os outros saberes, não “se encontra nos tratados éticos, pois ela deriva da estrutura da *ação humana em geral* e, através dela, do ser do homem e do ser do mundo sobre o qual o homem tem de agir.” (AUBENQUE, 2003, p. 54.) Ou seja, se a resposta à relação entre a ética e os outros saberes deriva da ação humana em geral então ela se encontra na tragédia.

Pelo que foi exposto até agora, efetuando a separação dos discursos das coisas, pode-se dizer que ficou mais claro compreender como a poesia é mais filosófica que a história, pois a poesia trágica fornece uma máxima da natureza humana ao estudo da ética.

Assim, conforme Aubenque diz, “é pela descrição desses tipos, ou seja, uma galeria de retratos, que se desenvolve a análise aristotélica das virtudes éticas

nos livros III e IV da *Ética Nicomaquéia*” e prossegue afirmando que em Aristóteles “o procedimento do “retrato” não é utilizado por si mesmo, mas como via de acesso à determinação da essência considerada virtude”. (AUBENQUE, 2003, p. 54.) Deste modo, então, o fato destes retratos serem vias de acesso à essência representa uma importância filosófica singular da imitação feita pela poesia, em suma, ela serve de acesso ao universal e à essência do que a coisa é. Não há, então, prova maior desta transposição de que “o que há de comum nos homens” seja fruto do método¹⁷⁵ aristotélico como meio para encontrar a definição de *phronimos* (homem prudente).

Existe um conceito importante que revela o fundo metafísico envolvendo essas relações da tragédia com a filosofia. E consiste na idéia dos *futuros possíveis*, através do qual ocorre a elaboração de mais um critério de distinção entre o poeta e o historiador.

Sendo o poeta aquele que faz uso do acaso na tragédia como expressão mais pura da possibilidade do erro, ele está lidando com os *futuros possíveis* pois o acaso nunca é uma idéia atual, nem passada, mas de um futuro possível. Conforme segue: “não é ofício de poeta narrar o que aconteceu; é, sim, o de representar o que poderia acontecer, que dizer: o que é possível segundo a verossimilhança e a necessidade” (ARISTÓTELES, 1993., 1451 b.).

Deste modo, segundo o que cabe ao poeta trágico reproduzir, o acaso está presente na teoria trágica como o possível e plausível, conforme segue também em outra passagem similar: “o que é possível é plausível; ora, enquanto as coisas não acontecem, não estamos dispostos a crer que elas sejam possíveis, mas é claro que são possíveis aquelas que aconteceram, pois não teriam acontecido se não fossem possíveis” (ARISTÓTELES, 1993, 1451 b.).

¹⁷⁵ Aubenque recorre também aos *Segundos Analíticos* para atestar como que realmente é assim que ocorre esta transposição metodológica dentre os diferentes tipos de representação pelo qual os pensamentos se expressam. E ao fazer isto reproduz, em última instância, que todo esse problema se trata de um problema que envolve o método de estudo de Aristóteles, que guiaria os caminhos de exposição segundo a origem do conhecimento. Exprimindo o que seria, pois, o método de Aristóteles “ao focarmos na essência de alguma virtude, isto é, se quisermos conhecê-la, devemos dar atenção a alguns homens magnânimos, considerando quais elementos eles têm em comum.” (Cf. *Seg. Anal.*, II, 13, 97 b) Tal reconhecimento perpassa pelo que há de comum nos homens, formando, assim, o primeiro passo para o conhecimento da essência de, por exemplo, alguma virtude. AUBENQUE, 2003, p. 65-66.

Zingano, analisando o método no *De Anima*, afirma que tal método de procura dos universais é muito semelhante ao utilizado na ética (trabalho que Aubenque promoveu na sua análise sobre como, para analisar a coragem, Aristóteles recorreu ao ato corajoso.” Assim, “se este método deve ser seguido à risca, é preciso então encontrar o que há de comum a diversos objetos de modo a apreender o que corresponde a uma certa operação. Fazendo isto, por exemplo, verificando o que caracteriza os diferentes objetos da visão, pode ser descrever como funciona a faculdade da visão. Este método tem uma virtude curiosa: ele permite analisar com precisão o que afeta um certo sentido sem obrigar a identificar em detalhes como ocorre a afecção. Aristóteles poderá assim mostrar como tal afecção ocorre no órgão correspondente, a vista, a não ser em termos muito gerais.” ZINGANO, 1998, p. 56-57.

A tragédia, não se baseia, pois, em uma imitação do mundo sensível do que o homem parece ser segundo uma descrição particular, mas cabe a ela representar segundo esse fundo metafísico o homem que segundo os futuros possíveis está total e plenamente sujeito ao erro. Assim, o homem que deve ser resultado da imitação promovida pela tragédia é o “que nem se destaca pela virtude e pela justiça, nem cai no infortúnio, como resultado de vieza ou perversidade, mas em consequência de algum erro – esse homem estará entre aqueles que gozam de grande prestígio e prosperidade, como Édipo, Tiestes e outros membros.” (ARISTÓTELES, 1993, 1453 a 10.)

O homem que erra é o homem geral da tragédia, e também é o que está sujeito ao acaso. O fundo metafísico do acaso significa, é produto em Aristóteles da divisão que ele faz entre mundo sub e supra-lunar, de maneira que umas das propriedades do mundo sub-lunar seja as privações possíveis. Assim, a privação sustenta o infortúnio do futuro, de modo que o erro seja a própria privação do que poderia acontecer de bom com algum personagem, tal como Édipo fora acometido à privação da sorte.

A tragédia, então, é devedora da noção metafísica de privação, bem como da noção de contingências inesperadas, isto é, os possíveis. Ora, já que a grande questão é a ação, o movimento da vida, então é necessário reproduzir, para enfatizar a noção de privação, a discussão metafísica de Aristóteles sobre o ser, o não-ser e o movimento, para entender como que a grande evidência do movimento é a privação. Por privação, compreendo, conforme Aristóteles expressa na *Metafísica*, que o não-ser de algo cuja propriedade é ser, por exemplo, temos a propriedade da visão mas, por acaso, não temos olho, temos a privação da visão, mas não a perda da sua possibilidade¹⁷⁶.

Pois bem, partindo da noção de privação compreende-se como as substâncias sensíveis são sujeitas as mudanças, na medida em que mudam porque têm matéria¹⁷⁷. Na relação da tragédia com a metafísica, é possível inserir o homem como um ser material sujeito a toda privação; e que, por estar suscetível a qualquer tipo de corrupção ou geração, tem a natureza trágica e inconstante.

A tragédia é natural ao homem, e isso a filosofia reafirma, ao dizer que: o homem enquanto ser material estará continuamente sujeito a privação, e por isso estará sempre sujeito a tragédia, mas um discurso sobre a verdade da essência pode ser instaurado, pelo menos é o que a filosofia supõe, e isso é contrario a tragédia.

¹⁷⁶ Citei aqui a passagem da metafísica em que Aristóteles define as noções de privação, (1) Tem-se privação, num sentido, quando alguma coisa não possui algum dos atributos que naturalmente poderia ter, mesmo que a própria coisa não possa possuir aquele atributo por natureza: por exemplo, dizemos que uma planta é privada de olhos... (8) Por privação, ainda entende-se a falta absoluta de algo: de fato, não se diz cego quem vê comum só olho, mas só que não vê com os dois olhos. Por isso, nem todo homem é bom ou mau, justo ou injusto, mas sempre existe um estado intermediário. Aristóteles. *Metafísica*, 1022b 20- 1023a 5.

¹⁷⁷ ARISTÓTELES, 2002, 1069b 5-30.

Portanto, todo o estudo da poética não pode e nem deve ser esquecido do estudo da filosofia, porque seria ela somente uma teoria da *mimeses* que interesse à literatura. Estudos deste tipo, encontram na tragédia as próprias formas e estruturas do teatro grego, seus meios e fins, sua origem pela *mimeses* e etc. Um exemplo desta análise é o texto *Interpretação da Poética de Aristóteles*, de Alfredo Leme Coelho de Carvalho.

Contudo, mesmo tendo um espaço menor, as considerações sobre a relação da filosofia e poesia são, pois, o que interessa diretamente à história da filosofia. Essa parte menor da *Poética* de Aristóteles que é dedicada em especial a estas relações entre a filosofia e a poesia, dizem respeito ao caráter filosófico da generalização do homem da tragédia. E foi através destas passagens que se provou o que significa a poesia ser filosófica, levando em consideração estudos sobre a ética de Aubenque bem como fundo metafísico do acaso geralmente não considerado nesta relação. Ao fim, diríamos que é impossível compreender o real significado estético da beleza da tragédia para Aristóteles se não forem considerados os aspectos éticos e metafísicos desta generalização do homem como fundamentais para o efeito do trágico diante do público.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1985.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola, 2002
- ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Eudoro de Souza. São Paulo: Ars Poética, 1993.
- ARISTOTE. *Poétique*. Trad. Barcara Gernez. Ed. Les Belles Lettres: Paris. 1997.
- AUBENQUE, Pierre. *A Prudência em Aristóteles*. Trad. Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- BARNES, Jonathan. "Rhetoric and Poetics". In: _____. (ed.) *Companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- CARVALHO, Alfredo Leme Coelho. *Interpretação da Poética de Aristóteles*. São José do Rio Preto SP: Ed. Rio Pretense, 1998.
- RICOEUR, Paul. "As fontes não filosóficas da filosofia". In: _____. *Nas Fronteiras da Filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- ZINGANO, Marco. "II. A doutrina da sensação no *De Anima*: Os sensíveis próprios:a)método de estudo". In: _____. *Razão e sensação em Aristóteles: um ensaio sobre o De Anima III, 4-5*. Porto Alegre: L&PM, 1998 (p. 55-78.)

UMA LEITURA DE SANTO ANSELMO¹⁷⁸

SILVA, Elizabete Custódio da. (PIC/UEM)

OLIVEIRA, Terezinha. (DFE/PPE/UEM)

“É clássico aquilo que persiste com rumor mesmo onde predomina a atualidade mais incompatível” (CALVINO, 1993, p. 15)

Para realizar uma pesquisa histórica “é preciso cultivar uma atitude interior de receptividade, acolhimento e compreensão” (LAUAND, 1998, p. 01). Em outras palavras, faz-se necessário despir-se de preconceitos, porque cada momento é único e tem sua importância.

Podemos perceber, por meio das palavras de Lauand, o quanto este preconceito ainda se encontra presente nos estudos históricos:

[...] os preconceitos que prejudicam o estudo de qualquer período histórico parecem manifestar-se mais acentuadamente quando se trata da Idade Média. Medieval ainda é sinônimo, para os menos informados, de obscurantismo e ignorância, uma vez que somos técnica e cientificamente muito mais avançados, socialmente muito mais tolerantes, etc. E, no entanto, é surpreendente como, além das diferenças existentes entre nós e “eles”, é possível localizar semelhanças de comportamento e de mentalidade (e, talvez também, alguns pontos em que somos nós que temos que aprender...) [...] Quem lê e compreende a fundo, hoje, Platão, Aristóteles, Virgílio, Cícero, Agostinho, Tomás de Aquino, Dante? No caso da experiência medieval, a cultura antiga foi salva. Graças a um trabalho de imenso valor, que hoje poucos sabem apreciar [...] (Idem, p. 2-3).

Esta grandiosidade que o período medieval guarda, nos dá a certeza de que há muito a aprender. Diante disso, nos propomos a estudar um clássico do século XI, Santo Anselmo, uma vez que ele o movimento da sociedade deste período. Consideramos sua forma de pensar singular e decisiva no que diz respeito a chamar a atenção para as urgentes mudanças que esta sociedade buscava dar conta. O pensamento anselmiano não só abriu novos caminhos para que uma nova forma de interpretação da vida pudesse tornar-se possível, mas também influenciou, em grande medida, as gerações posteriores. Para entendermos o porquê deste pensamento ser tão importante, precisamos considerar algumas questões que norteavam a sociedade deste momento histórico. Ressaltamos que, a partir do século IX, as relações que caracterizavam a forma de vida feudal já estavam sendo criadas e amadurecidas:

Por volta de fins do século IX e princípios do X, as estruturas feudais já se encontravam montadas. Ou melhor [...] estariam reunidos de forma indissolúvel e compacta num todo histórico chamado Feudalismo (FRANCO JR, 1994, p. 29).

O mundo feudal produziu regras, moral e costumes, condições fundamentais para que, ainda no século X, o mundo burguês principiasse a nascer. Assim, a

¹⁷⁸ Esse trabalho é parte de um relatório final de pesquisa que será publicado, em breve, na íntegra na *Revista Acta Scientiarum*

sociedade do século XI viveu um princípio de retomada do desenvolvimento das cidades e das atividades.

No século XI começou a surgir, de fato, a Europa moderna, deram-se grandes e positivas transformações sociais, cresceu lentamente a população, ressurgiu o comércio, reanimaram-se as cidades e as escolas voltaram a florescer. Note-se que no século XI a mais famosa escola foi a da abadia de Bec onde espargiram luzes os italianos Lanfranco e Anselmo, grandes teólogos, peritos em dialética e que promoveram o renascimento dos estudos sagrados e profanos (NUNES, 1979, p. 139).

Ruy Nunes, nesta passagem, coloca elementos que atribuíram ao século XI características próprias. É neste momento histórico que ele afirma estar nascendo os germes que culminaram, posteriormente, no Renascimento.

Ainda sobre o século XI, Strefling destaca que:

Com o século XI, a sociedade começa a ser ela mesma. Os séculos que se seguem apresentam um mundo quase novo em comparação com o passado. Por primeira vez podemos ver uma sociedade definitivamente estável e em expansão, uma sociedade política, social e economicamente coerente, uma sociedade com suas próprias formas de leis, na própria cultura, seu próprio *ethos*. Em resumo, uma sociedade não governada por uma série de expedientes passageiros senão fortemente estabelecida. Contemplar a riqueza e o renascer da vida nestes séculos posteriores, cheios de aflição da época anterior, é como passar a ter saúde depois da enfermidade (1997, p. 16).

Este “mundo quase novo” a que Strefling está se referindo acima é o resultado das transformações proporcionadas pela própria dinâmica social do século XI. A retomada do comércio e do desenvolvimento das cidades foram alterando as relações de trabalho e as pessoas passam a respirar um “ar de liberdade” desconhecido até então.

Diante disso, as verdades colocadas pela Igreja não satisfazem mais plenamente, pois os homens passaram a buscar mais o conhecimento, a questionar, a refletir, a tomar decisões, enfim, o individualismo cresceu e os homens principiaram a tomar, para si, o controle de suas próprias vidas. Esta vida que começou a nascer era mais terrena, comercial. Assim, os valores e a forma como os homens pensavam suas relações se alteraram:

A cidade ferve de idéias, obras, organizações e instituições. Isto impulsiona o homem medieval a uma nova estima de suas capacidades, substituindo o medo da natureza misteriosa e hostil com o domínio sobre aquela natureza (SÃO VITOR, 2001, p. 20).

Desde a queda do Império Romano, esta foi a primeira vez que as verdades divinas estavam sendo questionadas. É importante ressaltar que foi essencial o papel da Igreja e, portanto, merece reconhecimento, visto que ela foi a única instituição com condições reais, até este momento, de intermediar as relações humanas: “Ao cair o império e derrubadas suas instituições civis, apenas

permaneceu a Igreja como organização” (ZILLES, 1996, p. 14). Ela era o modelo, quem estabelecia as regras de conduta e toda a educação, como afirma Zilles: “[...] a Igreja tornou-se a única educadora daqueles tempos naturalmente, sem premeditação nem ambições, pois era a única instituição que, de fato, tinha condições e meios para educar e instruir” (Idem, p. 106). Não podemos nos esquecer que foi também da Igreja a missão de guardar o conhecimento antigo, graças ao dedicado labor dos monges copistas.

A Igreja deteve o poder, a instrução e as explicações de toda a forma de ser desta sociedade, não pela força ou por imposição, mas porque nela estavam contidos princípios de organização, de conduta de vida, que a sociedade dos primeiros séculos não possuía mais. Acreditamos que a Igreja desempenhou um papel que, para aquele momento histórico, era de importância vital. A este respeito, encontramos Guizot, um autor do século XIX, defendendo o papel da Igreja por entender que ela, de fato, contribuiu para a reorganização da sociedade após a queda do Império Romano. Como escreve Oliveira, na introdução do *Apontamento 77*:

Para Guizot, a Igreja foi a instituição que mais contribuiu para o desenvolvimento da sociedade moderna no sentido de promover uma unidade entre os homens, de criar interesses gerais, de produzir minimamente um desenvolvimento do espírito (1992, p. 3).

A Igreja havia sido a norteadora desta sociedade até aqui, porque somente ela possuía condições para isto. Antes, toda e qualquer alteração no cotidiano era um designo divino e a educação era religiosa e inquestionável, como escreve Cambi (1999, p. 150): “[...] a pedagogia da Alta Idade Média caracteriza-se como estática e uniforme ao redor do princípio da fé e da Igreja”, mas agora, no século XI, precisa ser mais abrangente e preparar o homem para a vida na cidade e para as atividades comerciais.

Era diante deste contexto complexo que Anselmo, um filósofo e teólogo do século XI, se encontrava, pois por um lado a Igreja perdia forças, mas permanecia contra o comércio, o lucro e a forma “livre” com que as relações precisavam se dar diante da vida nas cidades e no mundo comercial e, por outro, aumentavam os questionamentos, existia um despertar, uma busca por entender as relações entre os homens, além das explicações dadas pela Igreja.

Este momento histórico foi marcado pelo que chamamos de filosofia-cristã, onde fé e razão precisavam estar em harmonia. Com teologia e filosofia tão estreitamente ligadas, Anselmo se dispõe a aceitar o desafio de elaborar argumentos² que provassem a existência de Deus, utilizando-se exclusivamente da razão, pois para ele, era inadmissível que os homens, possuindo racionalidade, simplesmente cressem nas coisas sem nenhuma compreensão do porquê disso. Como diz Streffling (1997, p. 25): “Apesar de

² Anselmo descreve no *Proslogio* um único argumento que, ao nosso ver, é a síntese de seu pensamento em defesa da existência de Deus: “Cremos, pois, com firmeza, que tu és um ser do qual não é possível pensar nada maior”. (ANSELMO, 1973, p. 102)

Anselmo ver na razão um meio e não um fim, no entanto, chega a culpar de negligência aquele que, uma vez confirmado na fé, não procura compreender aquilo que crê". É como se Anselmo dissesse que o homem, pela razão, pode conhecer a estrada mas, irá percorrê-la decidido a enfrentar os obstáculos e chegar até o fim, pela fé. Por isso a razão e a fé não podem andar separadas e nem serem rivais, uma implica em outra, e cada qual, tem seu espaço próprio de realização.

Não podemos deixar de citar outro clássico: Santo Agostinho (354-430), um pensador que precedeu e influenciou as formulações de Santo Anselmo. Ele já afirmava, séculos antes, que a fé não eliminava a inteligência, que não desprezava a razão e nem destruía o pensamento. De fato, Anselmo buscou apropriar-se dos saberes antigos mas, ao invés de desprezá-los por causa da religião, harmonizou-os com o conhecimento das Sagradas Escrituras, nos deixando o exemplo de que todo conhecimento tem sua importância e deve ser buscado.

Anselmo é um dos mais lídimos representante da Escolástica. Embora este tenha inúmeras características e seja um método cujas origens, segundo alguns estudiosos remontam a Boécio, em termos gerais, é caracterizado pelo ensino teológico-filosófico ministrado nas escolas de conventos e catedrais e também, posteriormente, nas universidades européias da Idade Média e do Renascimento. O fato é que o papel da razão tornou-se ainda mais notável sob o impulso da interpretação anselmiana, pois ela é convidada, pelo indivíduo, a exprimir sua opinião sobre os conteúdos da fé. Assim, Anselmo confirma, mais uma vez, a harmonia fundamental entre o conhecimento filosófico e o conhecimento da fé, pois ambos se complementam.

Quando Anselmo, a pedido dos monges de sua abadia, passou a escrever suas formulações, não imaginava que seu pensamento pudesse tornar-se tão marcante. Ocorre que ele teve acesso aos conhecimentos antigos (escritos pagãos) e as Sagradas Escrituras, ou seja, Anselmo viveu em um momento onde já tinham sido criadas condições para que um pensador como ele pudesse destacar-se. A nosso ver, seu mérito caracteriza-se pela devoção pelo saber como um todo e pela sua ousadia, pois ele tanto cumpriu com a incumbência de legitimar a Igreja como também a exortou para que se adequasse ao novo modelo de sociedade que estava nascendo. Assim, legitimou a razão divina e, também, a capacidade reflexiva do homem.

Para o melhor entendimento dos escritos de Anselmo e do século XI como um todo, foram de inestimável valor outras obras que gostaríamos de destacar. A primeira delas, o *Didascálicon*, de Hugo de São Vitor (século XII), que fala da dificuldade dos estudantes em saber como realmente atingir um ensino eficaz, o que toca diretamente a nós, estudantes do século XXI, muitas vezes perdidos em meio a tantos livros e recursos, porém sem conseguir concentrar o que, realmente, é útil e importante.

De fato, somos seres dotados de razão, mas nos falta métodos:

[...] Mas nossos alunos ou não querem ou não sabem manter um método adequado de aprendizagem, e por isso, encontramos muitos estudantes, mas poucos sábios. Parece-me que o estudante não deve tomar menos cuidado em não gastar tempo em estudos inúteis quanto em ficar desinteressado diante de um objetivo bom e útil [...] (SÃO VITOR, 2001, p. 139).

Consideramos de fundamental importância a leitura de fontes primárias, como os escritos do próprio Anselmo, mas outras duas obras contemporâneas também contribuíram em nossos estudos: *Fé e Razão no Pensamento Medieval*, de Urbano Zilles, que trás todo o debate existente entre estas duas fontes de conhecimento durante a Idade Média e *O Argumento Ontológico de Santo Anselmo*, que aborda a visão de Sérgio Ricardo Strefling em relação às obras *o Monólogo* e *o Proslógio* e de toda a dinâmica e os problemas que envolvem o período em que Anselmo viveu e formulou todo o seu pensamento.

De fato, não existe uma verdade absoluta. Cada autor trouxe seu olhar sobre um período que só podemos supor do que realmente significou para quem o vivenciou. A nosso ver, a educação deve ser exatamente este processo: conduzir o homem à reflexão e a leitura dos clássicos é essencial nesse processo reflexivo..

Desse modo, acreditamos ser fundamental a importância dos estudos históricos e filosóficos para a formação acadêmica e docente. Esse entendimento das diferentes formas de pensar de cada época, bem como a forma com que estas transições se deram são os valiosos fundamentos de nossa educação.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. Confissões. IN: *Os Pensadores*. Abril Cultural: São Paulo, 1973.
- AGOSTINHO, Santo. *O Livre-arbítrio*. Paulus: São Paulo, 1995.
- ANSELMO DE BEC, Santo. *Monólogo / Proslógio / O Gramático / A Verdade*. IN: *Os Pensadores*. Abril Cultural: São Paulo, 1973.
- ANSELMO DE BEC, Santo. *Obras Completas*. Bibliotecas de Autores Cristãos: Madrid, 1952.
- BOÉCIO. *Consolação da Filosofia*. Martins Fontes: São Paulo, 1998.
- BOEHNER, Philothes, GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã*. Vozes: Petrópolis, 1982.
- CALVINO, Ítalo. *Por que ler os clássicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- CAMBI, Franco. *História da Pedagogia*. UNESP: São Paulo, 1999.
- FRANCO JUNIOR, Hilário. *A Idade Média: O nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. Martins Fontes: São Paulo, 1998.
- HUGO DE SAINT-VITOR. *Didascalicon; da arte de ler*. Vozes: Petrópolis, 2001.
- LAUAND, Luiz Jean. *Cultura e Educação na Idade Média*. Martins Fontes: São Paulo, 1998.

LEONEL, Zélia. Para ler os clássicos: lições de Montaigne. *Intermeio*: revista do Mestrado em Educação na UFMS, Campo Grande – MS, v. 4, n. 8, p. 86-95, 1998.

NUNES, Ruy Afonso da Costa. *História da Educação na Idade Média*. EDUSP: São Paulo, 1979.

OLIVEIRA, Terezinha (org. e trad.). O estado da sociedade religiosa no século V (François Guizot). IN: *Apontamentos*. Maringá: EDUEM, 1999, nº 77.

STREFLING, Sérgio R. *O argumento ontológico de Santo Anselmo*. Edipucrs: Porto Alegre, 2002.

ZILLES, Urbano. *Fé e razão no pensamento medieval*. Edipucrs: Porto Alegre, 1996.

RELAÇÃO ENTRE FÉ E RAZÃO: AGOSTINHO E ANSELMO

SILVA, Fabiano Queiroz (UEM)

Esse trabalho trata da relação fé/ inteligência (fé/ razão) em santo Agostinho e santo Anselmo, o primeiro um mestre da patrística latina, e o segundo, um dos principais representantes do início da escolástica latina. Num primeiro momento abordaremos essa questão no tratado de *Vera Religione* de santo Agostinho, para depois, considerarmos a obra de santo Anselmo.

Para entendermos o pensamento de Agostinho é preciso afirmar a preponderância da fé, sem, no entanto abrir mão da razão. A compreensão de seus argumentos se dá de forma clara e objetiva, pois a razão trás certo esclarecimento à fé, que impulsiona o homem a atingir a inteligência das coisas pela razão. Ou seja, o trabalho mostra esse caminho por dois grandes homens como já foi dito acima: Agostinho e Anselmo.

Em sua obra *A Verdadeira Religião*, Agostinho afirma o emprego de dois meios: a autoridade e a razão. A primeira pressupõe a fé e prepara o homem para a reflexão. A segunda dirige o homem à compreensão e ao conhecimento. No entanto, a autoridade jamais caminha totalmente desprovida da razão. Mas, o que o autor entende por autoridade? “Certamente, a suma autoridade será a verdade conhecida com evidência”.¹⁷⁹

Jamais conheceremos o eterno por evidências lógicas já que estamos imersos no temporal, no entanto crendo atingiremos a Verdade pelo âmbito da fé, mas não excluindo a razão. Agostinho não propõe uma escolha entre a razão e a fé, sendo assim tomemos o impulso da fé e sigamos racionalmente os sinais de Deus.

Deus manifesta sua vontade através da história e profecia, ou seja, a Sagrada Escritura é a fonte mais segura para a busca da verdade, a que já foi citada. Mas, em quais homens devemos crer? Agostinho apresenta duas classificações e finaliza com uma resposta:

Nessa questão, a primeira coisa é saber em quem crer: se naqueles que nos propõem um só Deus, visto que aqueles que adoram a muitos, estão igualmente concordes em existir um senhor e Ordenador de todas as coisas? Não é pela unidade que começamos a contar os números? Logo, temos de preferir os que afirmam a existência do único Deus, como Deus soberano e verdadeiro, e somente ele dever ser adorado.”¹⁸⁰

O Bispo de Hipona cita várias passagens da Sagrada Escritura. Menciona os nossos antepassados que professaram a fé pelos milagres visíveis. Mas por qual motivo não somos contemplados por coisas visíveis? Em resposta:

¹⁷⁹ AGOSTINHO, Sto., *A Verdadeira Religião*, Trad: Naiz de Assis. 24, 45.

¹⁸⁰ Ibidem, 25, 46.

Isso para que o nosso espírito não exija sempre coisas visíveis, e que o genero humano não se arrefaça pelo costume de se apoiar nesses bens, cuja novidade se tinha inflamado”¹⁸¹

A dificuldade hoje encontrada é em quem se deve crer, pois temos apenas as obras invisíveis para crer. Respondamos esta questão: A fé sob a luz do *logos* fará com que creiamos numa alma purificada e elevada a evidência da Verdade. Enfim, Agostinho aponta a necessidade da existência dos hereges e adoradores; pois caso não existissem, o povo eleito seria mais preguiçoso na procura da perfeição que lhe foi prometida.¹⁸²

No capítulo 26 da obra *A Verdadeira Religião*, nos são apresentados duas classificações de homens: O primeiro é o homem velho (exterior e terreno) que vive conforme o corpo e deixa-se prender pela cobiça das coisas temporais. Mesmo que tenha a felicidade, ainda não aprendeu a viver pela sabedoria divina, aquela que admitimos a fé, sem, no entanto abrir mão da razão. O segundo é o homem novo (interior e espiritual) que vive conforme o espírito e não se deixa prender pela cobiça das coisas temporais. Este é um homem que renasce interiormente, elimina o homem velho pela sabedoria, sendo assim, apegando-se às leis divinas.

Um é impulsionado pelos prazeres momentâneos, enquanto o outro pela fé. O homem novo é aquele que vive submisso à razão, mas está de acordo com a lei eterna. Então, finalizamos esse momento com uma colocação de santo Agostinho referente “ao fim” dessas duas classificações de homens apresentados: “Assim como o fim do homem velho é a morte, o fim do homem novo é a vida eterna. O homem velho é o homem do pecado, e o novo é o da justiça”.¹⁸³

Para Agostinho, o homem velho é necessário, pois daí que se inicia o homem novo. Quando o homem avista a sabedoria divina, começa a renascer interiormente. Esse é o chamado homem novo, interior e celestial.¹⁸⁴

Mas esses dois homens: o velho e o novo, indubitavelmente são de tal modo feitos, que o primeiro, isto é, o velho e terreno, pode viver por si só, por toda sua existência neste mundo. Mas o homem novo e celestial, certamente, não poderia se formar no curso desta vida, senão em companhia do velho, e convivia com ele até à morte visível. Ainda que enquanto um vai se enfraquecendo, o outro vai se desenvolvendo.”¹⁸⁵

Na quinta parte da obra o autor inicia uma discussão a respeito da salvação pela razão. No primeiro momento, aponta que todos os homens devem se dispor ao exercício da contemplação da natureza, já que todos os seres possuem característica e natureza própria: “É preciso não ser, em vão inútil, o

¹⁸¹ Ibidem, 25, 47.

¹⁸² Ibidem, 25, 47.

¹⁸³ Ibidem, 26, 49.

¹⁸⁴ Ibidem, 26, 49.

¹⁸⁵ Ibidem, 27, 50.

exercício da contemplação da natureza: a beleza do céu, a disposição dos astros, o esplendor da luz, a alternância dos dias e noites, o ciclo mensal da lua, a distribuição do ano em quatro estações .. , pois cada um guarda sua própria característica e natureza.”¹⁸⁶

A contemplação da natureza tem por finalidade uma só coisa: “... elevar-nos gradualmente até as realidades imperecíveis e permanentes” ¹⁸⁷. Para Agostinho a substância viva se sobrepõe a substância morta, assim como nós temos nossa alma superior as dos animais. O que nos difere é o poder que possuímos para julgar: “É preciso possuir a razão. E o que está ausente nos animais é o que faz a nossa superioridade.”¹⁸⁸

No capítulo 30 da quinta parte, santo Agostinho afirma que a alma racional julga conforme as suas próprias normas, não havendo nenhuma natureza que lhe seja superior. Nem a habilidade de operar grandes construções é superior a habilidade de julgar.

Caso tu sejas desprovido dessa habilidade de operar, mas fores capaz de julgar as obras, possuiras por aí um dom superior, mesmo se não conseguires executar aquelas obras.¹⁸⁹

Segundo Agostinho, a harmonia requer a igualdade e unidade realizada seja, pela semelhança dos elementos iguais, seja pela proporção dos elementos dessemelhantes. Logo em seguida, afirma que todo corpo está sujeito a mudanças, passando de um lugar a outro, ou de um aspecto a outro¹⁹⁰. O homem percebe a verdadeira igualdade e semelhança, assim como a verdadeira e primeira Unidade pela inteligência do espírito, pois tudo o que há não subsiste ao tempo, desta forma estando sujeito a mudanças. Existe somente uma Lei imutável que está acima de todos os nossos juízos: a Verdade.

Como pois, duvidar de que essa lei seja nem maior nem menor do que os intervalos do espaço e do tempo, mas que com poder supera a tudo? Pelo fato dessa lei de todas as artes ser absolutamente imutável, enquanto o espírito humano --- que recebeu o dom de constatar isso --- está sujeito às variações do erro, é claro que existe acima de nossa mente uma lei imutável chamada Verdade¹⁹¹

Ainda dando continuidade a apresentação dessa Verdade imutável, acima de tudo o que há, Agostinho afirma que a nossa alma nota que não é por si mesma que pode julgar sobre a forma e o movimento dos corpos, não é capaz de julgar sobre essa natureza que lhe é superior. Mas qual a denominação dessa lei imutável chamada Verdade?

¹⁸⁶ Ibidem, 29, 52.

¹⁸⁷ Ibidem, 29, 52.

¹⁸⁸ Ibidem, 29, 52.

¹⁸⁹ Ibidem, 30, 54.

¹⁹⁰ Ibidem, 30, 55.

¹⁹¹ Ibidem, 30, 56.

A partir do que foi visto, é incontestável que aquela natureza imutável que se acha acima da alma racional é Deus. Aí se encontra a primeira vida, a primeira essência. Aí está a primeira sabedoria. É a Verdade imutável, justamente chamada a lei de todas as artes e a Arte do onipotente Artífice.¹⁹²

No parágrafo anterior, afirmamos que a razão humana não é capaz de julgar sobre essa Verdade imutável. Essa colocação não tem como objetivo afastar o homem de Deus, mas de fazê-lo crer em primeiro lugar. A fé deve vir em primeiro lugar, pois se tudo entendesse pela razão, não mais precisaríamos da fé, nem mais de Deus. Seríamos superiores a própria Verdade que tudo julga. Além do mais, julgaríamos essa Verdade imutável. Como nós homens mutáveis e limitados, julgaríamos Aquele que tudo fez a partir do nada? Até mesmo o homem novo precisa encontrar o seu lugar. Não á acima de Deus, e jamais esquecendo das suas limitações.

O homem espiritual, pois julga tudo, porque está acima de tudo, quando entende de maneira muito pura, e que ama com caridade total o que entende. Assim, o quanto está em seu poder, identifica-se com a própria Lei pela qual julga tudo. Essa mesma Lei não pode ser julgada por ninguém.¹⁹³

Notemos que Agostinho chama Deus de Providência, verdade imutável e agora de Unidade. Ao final do capítulo 32, faz uma importante colocação a respeito da Unidade:

É, pois, só com a mente que vemos a Unidade. Mas onde a vemos? Se ela estivesse só onde está o nosso corpo os orientais não a veriam...(E contudo, eles julgam a respeito dos corpos como nós). Portanto, ela não está circunscrita em um lugar, ela não está presa no espaço, em locais determinados. E contudo, de lugar algum ela está ausente, por seu poder.¹⁹⁴

No capítulo 33, Agostinho faz uma análise dos sentidos e suas limitações. Afirmar que os sentidos não mentem, mas são levados ao engano. Qual é a finalidade dessa colocação? Possui uma relação com a fé e sua busca da Verdade?

A finalidade da afirmação “os sentidos não mentem” é de que a função dos olhos, por exemplo, é ver e nada mais. O bem julgar cabe a alma (racional). Esta por sua vez comete um erro ao voltar o espírito para os corpos, e os olhos corpóreos para Deus, alcançando assim o conhecimento que Dele nasce.

A vista, portanto, está certa. Foi feita somente para ver. A alma (racional) é que está no erro. O espírito é que recebeu o dom de contemplar a suma Beleza, não foi a vista. A alma (racional) quer, porém, voltar o espírito para os corpos, e os olhos corpóreos para Deus. Ela procura o que não é possível ser feito --- entender as coisas carnis e ver as espirituais.¹⁹⁵

¹⁹² Ibidem, 31, 57.

¹⁹³ Ibidem, 31, 58.

¹⁹⁴ Ibidem, 32, 60.

¹⁹⁵ Ibidem, 33, 61.

Convém apresentarmos o pedido feito a partir de uma oração belíssima que vale a pena reproduzirmos antes de iniciarmos a nossa discussão:

Ó almas obstinadas! dai-me um homem que contemple (estas verdades), sem imaginar nada de carnal. Dai-me quem veja que unicamente o Uno perfeito é o princípio de todas as coisas que possuem unidade, nelas plenificando ou não, essa unidade. Dai-me um homem que veja, sem levantar objeções, sem se dar ar de ver o que não vê. Dai-me um homem que resista ao fluxo de sensações carnis e aos golpes que elas infligem em sua alma. Alguém que resista aos costumes dos homens, aos elogios humanos, que chore no leito as suas culpas, que se dedique a reformar seu espírito, sem apego às vaidades, sem busca de ilusão.¹⁹⁶

Para Agostinho, as fantasias levam ao engano. Só o verdadeiro deve ser contemplado pela inteligência. Nosso crer precisa repousar em Deus, o Sumo Bem: “Não se trata do repouso da ociosidade, mas do repouso do pensamento, libertado do espaço e do tempo”¹⁹⁷. A verdade pode assim ser entendida. “... a forma das coisas verdadeiras. Assim como a semelhança é a forma das coisas semelhantes. Assim, as coisas verdadeiras à medida que existem --- e existem à medida que são semelhantes àquele Uno primordial. Por ele, todas as coisas que existem recebem forma, porque ele é a suprema semelhança do princípio. E é a Verdade, porque sem nenhuma dessemelhança com ele”¹⁹⁸

Para Moacyr Novaes, o estudo da relação entre a fé e razão deve apresentar que a razão do homem (finita e em processo de amadurecimento) ao procurar sua identidade, antes se depara com a razão transcendente onde está a verdadeira identidade; para alcançá-lo, o seu impulso é a fé. Nesse momento, temos uma caracterização do homem, como alguém não só racional, mas movido por uma racionalidade da fé. Ou seja, somos impulsionados pela fé que nos faz um homem novo. Somos impulsionados para a Verdade imutável.

Segundo Agostinho, o caminho de uma vida santa, merecedora da vida eterna, é a verdadeira fé. Esta por sua vez, não se caracteriza por crer apenas no que vemos, mas primordialmente naquilo que não vemos. Na Carta de Recomendação ao Papa Urbano II, podemos ver uma breve apresentação de Anselmo que justifica essa colocação:

... A Sagrada Escritura convida-nos a explorar a razão da fé, quando nos diz: “Se não crerdes, não entenderás”, ela nos exorta claramente a tender nossa intenção para a inteligência, pois ensina-nos de qual modo devemos progredir para ela. Enfim, já que entendo esta inteligência que temos nessa vida como um meio termo entre a fé e a visão, estimo que quanto mais progredimos para esta inteligência, mais nos aproximamos da visão no qual aspiramos todos.¹⁹⁹

¹⁹⁶ Ibidem, 34, 64.

¹⁹⁷ Ibidem, 35, 65.

¹⁹⁸ Ibidem, 36, 66.

¹⁹⁹ ANSELMO, Sto., Por que um deus homem(cur deus homo): Carta de Recomendação ao Papa Urbano II., Trad: Paulo Ricardo.

Todo gênero humano distanciado de Deus e pleno de delitos tem a necessidade de um Salvador para reviver, como necessitamos de um Criador para existir. O único caminho a percorrer é o da fé que será o impulso dos fiéis e infiéis para a razão única e necessária, Deus.

Devido a isso, a fé não pode ser entendida como algo pequeno e sem importância, mas como uma excelência que somente os fiéis podem vislumbrar. Pois, notar a excelência da fé é vivê-la, e a partir disso, entender os benefícios que nos são apresentados por Deus. Ou seja, a fé é o ponto de partida que nos eleva a inteligência, e sendo assim, para uma visão de Deus como já foi apontado na Carta de Recomendação ao Papa Urbano II. Com isso, notamos que a inteligência é o meio-termo entre a fé e a visão.

A filosofia cristã, uma nova forma de concepção do homem, apresenta que a fé é o pressuposto fundamental para a compreensão, ou seja, a fé tem de acompanhar a razão e vice-versa. Uma não pode excluir a outra. Tem de haver um acordo, e um acordo superior. Nesse sentido, o *Intellectus Fidei*²⁰⁰ e o *Fides quaerens intellectus*²⁰¹ que estão fundamentados no texto bíblico de Isaías 7, 5: “Se não crerdes não entendereis” aponta que a fé, entendida não como simples ato, mas como regra de vida, é a pressuposição necessária para toda especulação filosófica sobre as verdades divinas. A fé procura e o intelecto encontra, por isso o homem deve em primeiro lugar purifica-se pela fé e conformar-se a ela.

No Sermão 43 há uma perfeita explicação desse versículo: “Logo, é em parte verdade o que diz: ‘entenda e eu creerei’, e também o que digo com o profeta: ‘antes crês para que entendas’. Portanto, os dois temos razão. Ponhamos Ponhamo-nos de acordo dizendo: ‘entende para crer e crê para entender’. Em duas palavras vos direi como havemos de entendê-lo, sem controvérsia; entende – minha palavra – para crer; crê – na palavra de Deus – para entender”. Dessa maneira, o cristão é levado a entender, porque em primeiro lugar acreditou na palavra divina.²⁰²

Para Etienne Gilson, na obra *A Filosofia Cristã*, a oposição paulina (referente ao apóstolo São Paulo) entre a sabedoria cristã²⁰³ e a sabedoria pagã²⁰⁴, não deve, e nem pode, ser entendida como oposição entre a razão e a fé. A sabedoria cristã pressupõe a razão. Com toda a certeza, São Paulo jamais teve a intenção de estabelecer um contraste entre a razão e a fé. Mas qual a relação disso com a orientação filosófica cristã: a fé e a inteligência?

²⁰⁰ *Inteligência da fé* apresentada por Agostinho na obra *O Livre-arbítrio II*, 2, 3.

²⁰¹ *A fé em busca da inteligência* apresentada por Anselmo na obra *Proslogion*.

²⁰² MARTINES, PR (DCS/UEM). Agostinho e Anselmo: A Relação entre fé e inteligência. III Jornada de Estudos Antigos e Medievais: Transformação Social e Educação. Pg: 51.

²⁰³ Não se trata de um saber filosófico de ordem superior, ou de uma “gnosis” visando a satisfazer principalmente a razão, mas, sim, do saber simples e despretenso de Jesus Cristo, o Crucificado, fonte de vida e salvação.

²⁰⁴ Esta por sua vez, “a sabedoria deste mundo” designa a sabedoria do mundo hostil a Deus. Também a filosofia grega, que Paulo conhecera nos seus representantes mais indignos de Atenas, faz parte em grande medida, desta sabedoria mundana.

O prólogo do Evangelho de São João e as epístolas paulinas foram de suma importância para o desenvolvimento do pensamento cristão, e devido a esse motivo estabelecemos essa relação de sabedoria cristã/pagã com a fé/intelecção. A primeira, a sabedoria cristã, não nega o uso da razão, mas ao contrário da pagã não faz o seu uso excessivo. A sabedoria cristã apresentada pelo apóstolo Paulo mostra-se grandiosa por fazer uso não só da razão; e nem só da fé, mas professa que a fé e razão estão em dependência recíproca, uma vez que uma depende da outra, mesmo que de modos distintos.²⁰⁵

A fé persevera no caminho da inteligência. Cabe àquele que tem fé continuar aspirando a entender, entender. Este é o papel da fé, que deve ser estendido aos infiéis. Uns e outros têm o mesmo dever, a partir de situações diferentes: seguir o caminho da fé, que é o da purificação da razão.²⁰⁶

Por meio desse caminho, o da fé, dá-se a uma racionalidade; já que a fé tem o papel de impulsionar o homem à razão. A fé indica o caminho a seguir e impulsiona, mas quem entende é a razão. Por isso, o profeta Isaías disse: “Se não credes não entenderéis”. É a fé em busca da inteligência como já foi colocado anteriormente.

O papel da fé consiste em proporcionar à razão humana uma firmeza e esperança de alcançar a inteligência daquilo que visivelmente foge à racionalidade. Já foi posto um trecho da Carta de Recomendação ao Papa Urbano II, mas para a compreensão dessa última colocação vale a pena relembrar: “Enfim, já que entendo esta inteligência que temos nessa vida como uns meios-termos entre a fé e a visão, estimam que quanto mais progrida para esta inteligência, mais nos aproximamos da visão na qual aspiramos todos”. Estabelecida a fé como ponto de partida, resta então à aplicação da inteligência para a busca de Deus. Dessa forma, quem atingirá a inteligência das coisas será a razão; a fé apenas indica e impulsiona, para que se torne realidade à plena contemplação de Deus.

REFERÊNCIAS

ANSELMO, Sto., *Por que um deus homem (cur deus homo): Recomendação da obra ao Papa Urbano II (commendatio)*. Trad: Paulo Ricardo Martines. Maringá: 2005

AGOSTINHO, Sto., *Sermo 43. Crer para entender*. Madri: Bac, 1953

AGOSTINHO, Sto., *A Verdadeira Religião*. Trad: Naiz de Assis Oliveira. São Paulo: Ed. Paulinas, 1987

NOVAES, M. Nota sobre o problema da universalidade em Agostinho, do ponto de vista da relação entre fé e razão. *Cad. His. Fil. Ci*, Campinas, Série 3, v. 7, n. 2, (p. 31-54), jul. dez. 1997

²⁰⁵ BOLHNER, P.; GILSON. *A História da Filosofia Cristã*. Trad: Raimundo Vier. Pg: 18, 19.

²⁰⁶ NOVAES, M. Nota sobre o problema da universalidade em Agostinho, do ponto de vista da relação entre fé e razão; Pg. 42.

MARTINES, PR. Agostinho e Anselmo: a relação entre a fé e inteligência. In: ATAS DA III JORNADA DE ESTUDOS ANTIGOS E MEDIEVAIS, Maringá: 2004

BOLHNER, P.; GILSON, E., *História da Filosofia Cristã*. Trad: Raimundo Viera. (8 ed). Petrópolis: Editora Vozes, 2003. 582p.

PAULO DE TARSO E A PEDAGOGIA CRISTÃ PRIMITIVA

SILVA, Roseli Gall do Amaral da (UEM)

É através do processo educacional, segundo Werner Jaeger, que a comunidade humana conserva e transmite a sua peculiaridade física e espiritual. Os antigos, segundo ele estavam convencidos de que a educação e a cultura não constituem uma arte formal ou uma teoria abstrata, distintas da estrutura histórica objetiva da vida espiritual de uma nação; para eles, tais valores concretizavam-se na literatura, que é a expressão real de toda cultura superior. Numa consulta aos textos bíblicos que expressam a cultura e a produção da vida dos hebreus podemos perceber que a pedagogia paleo-cristã ou, cristã primitiva fundamentava-se no modelo educacional hebraico, que tinha como princípio básico a educação informal transmitida através de ações cotidianas, onde se aprendia observando e repetindo atos e comportamentos. Este modelo educacional implicava no estabelecimento de referenciais, modelos de conduta que seguiam a uma hierarquia: Deus, modelo perfeito, sacerdotes e pais.

A partir das tradições messiânicas judaicas, fundamentadas na Lei e nos Profetas, o Cristianismo fez uma tradução das fontes Hebraicas objetivando oferecer ao mundo greco-romano uma compreensão do seu conteúdo, que transitou entre três instâncias: o judaico, o grego e o romano.

Segundo Pereira Melo, no texto *A educação Paleo-Cristã*, dos gregos, Paulo utilizou a língua e as capacidades reflexivas. Dos romanos, utilizou os princípios políticos e os avanços científicos inclusive para disseminar a doutrina. E dos judeus, toda a base monoteísta e a lei universal (PEREIRA MELLO, 2001).

Apesar de desenvolver uma proposta educacional concreta em que os resultados foram rapidamente observados, Cristo não a teorizou. O primeiro a assumir esta postura foi Paulo que sistematizou os ensinamentos de Jesus, transformando-os em um fato pedagógico, segundo Pereira Melo, “sob a batuta paulina, a educação passava necessariamente pela imitação de Cristo, conforme orientação, segundo o apóstolo, do próprio Redentor, quando pregava sua doutrina entre os seus” (PEREIRA MELLO, 2001).

Descendente do povo Judeu, Saulo, nascido em Tarso da Cilícia, atual Turquia, por volta do ano 10 da era cristã e morreu provavelmente no ano 67. Como todo judeu foi educado, desde pequeno, segundo os costumes hebraicos. Aos treze anos mudou-se para Jerusalém e ali recebeu esmerada instrução de Gamaliel, educador da escola rabínica. Em Atos, Paulo menciona a maneira típica com que foi educado. “Eu sou judeu, nascido em Tarso da Cilícia, mas criei-me nesta cidade e aqui fui instruído aos pés de Gamaliel na observância exata da lei de nossos pais, cheio de zelo por Deus, como vós todos no dia de hoje (ATOS, 22:3)”.

Ao citar aos pés de Gamaliel referia-se ao costume do aluno sentar-se ao chão, enquanto o mestre lecionava sentado num lugar mais alto. Gamaliel era

Doutor na lei, conhecido como um grande tolerante, por apoiar um padrão de educação mais liberal. Era representante da escola de Hilel que favorecia uma interpretação mais liberal e humanizante da lei (ALMEIDA, 1976, p.148).

Educado sob os rigores judaicos, também teve contato com a cultura grega. Em sua carta aos romanos menciona: “Pois eu me sinto devedor a gregos [...] a sábios [...]”. (Romanos 1:14). E no seu encontro em Atenas, no Areópago, quando em contato com os filósofos estoicos e epicureus, Paulo demonstra conhecimento e habilidades no diálogo com a cultura helenística (ATOS, 17: 22-34).

Com a diáspora, os judeus do primeiro século, achavam-se helenizados²⁰⁷, a língua tornou-se fator decisivo na expansão do cristianismo e na sua penetração no mundo circundante. Segundo, Jaeger, o uso da língua grega, que era essencial, trazia consigo toda uma gama de conceitos, categorias de pensamento, metáforas herdadas e sutis conotações de sentido (Jaeger, 1991, p.17).

Paulo utilizando-se deste recurso fundamentou a sua argumentação teórica, utilizando-se da língua e das formas literárias gregas de epístola, que registravam os efeitos e ensinamentos de homens sábios ou famosos narrados por seus discípulos.

A base teórica da pedagogia paulina sem dúvida foi os pressupostos judaicos, mas sua argumentação a princípio, fundamentou-se na cultura clássica, na adoção dos seus procedimentos didáticos para transmissão do conhecimento. Segundo Jaeger, esta foi a base e o elemento mediador que permitiu o diálogo entre o cristianismo e os gentios, sem a qual não poderia haver uma discussão possível.

Para que a pedagogia paulina fosse compreendida e aceita foi necessário que ela se contextualizasse com aqueles que pretendia convencer e formar, partindo de uma base comum, a filosofia grega foi o instrumento metodológico que permitiu a discussão e a divulgação do cristianismo primitivo.

Paulo utilizou a retórica, em especial a figura retórica *amplicatio*, segundo Jaeger, pela qual o orador demonstra a partir do objeto retratado uma moral, uma causa de grandes benefícios ou males. Podemos observar Paulo fazendo uso deste procedimento didático em várias de suas cartas, utilizando inclusive exemplos gregos, como ao exemplificar a necessidade da ordem e do trabalho conjunto, na primeira carta aos Coríntios, no capítulo 12, quando utiliza-se da fábula²⁰⁸ da disputa entre as partes do corpo humano, no desempenho de suas funções:

²⁰⁷ *Hellenismos*, substantivo do verbo *hellenizo*, (“falar grego”), significa originalmente o uso correto da língua grega. (JAEGER, 1991, P.17).

²⁰⁸ Segundo Jaeger, esta fábula foi utilizada por Menênio Agripa, narrado por Lívio, e encontrada em vários historiadores gregos. (JAEGER, 1991, p.30).

Porque o corpo não é um só membro mais muitos. Se disser o pé : porque não sou mão, não sou do corpo: nem por isso deixa de ser do corpo. Se o ouvido disser: Porque não sou olho, não sou do corpo; nem por isso deixa de o ser. Se todo o corpo fosse olho, onde estaria o ouvido? Se todo fosse ouvido, onde o olfato? [...] O certo é que há muitos membros, mas um só corpo. Não podem os olhos dizer a mão: não precisamos de ti; nem ainda a cabeça, aos pés: Não preciso de vós. Pelo contrário os membros do corpo que parecem ser mais fracos são necessários; e os que nos parecem menos dignos no corpo, a estes damos muito maior honra; também os que em nós não são decorosos, revestimos de especial honra[...] a fim de que não haja divisão no corpo; mas os membros tenham igual solicitude uns com os outros (I CORINTÍOS, 12:14-25).

Observamos no texto acima, a relação entre a fábula e os papéis sociais, que segundo Paulo deveriam ser desempenhados de forma fraterna, com igual valor e, sobretudo, dentro de uma nova forma social proposta pelo cristianismo, a igreja. Neste texto, o corpo representa a igreja, a nova forma social proposta pelo cristianismo.

Um outro exemplo da utilização do recurso grego é a comparação estabelecida entre a preparação dos atletas gregos e o processo educacional cristão:

Não sabeis que aqueles que correm no estádio, correm todos, mas um só ganha o prêmio? Correi, portanto, de maneira a consegui-lo. Os atletas se absterem de tudo; eles, para ganhar uma coroa perecível; nós, porém, para ganhar uma coroa imperecível. Quanto a mim, é assim que corro, não ao incerto; é assim que pratico o pugilato, mas não como quem fere o ar. Trato duramente o meu corpo, e o reduzo à servidão, a fim de que não aconteça que, tendo proclamado a mensagem aos outros, venha eu mesmo a ser reprovado (I CORÍNTIOS, 9:24-27).

Partindo do princípio desta comparação, Paulo estabelece os elementos fundamentais de sua pedagogia, o processo se faz no individual, “mas um só ganha o prêmio”; exige domínio dos prazeres carnis “trato duramente o meu corpo”, tendo objetivos e metas definidos: o referencial de Cristo, no qual se espelha e busca refletir; e o prêmio “imperecível”, diz respeito ao benefício do processo educativo, aos fins a serem alcançados que se contrapõem aos valores da sociedade vigente.

Podemos perceber sua intenção, enquanto proposta pedagógica, servir de modelo, dar exemplo. Ao citar “trato duramente o meu corpo e o reduzo a servidão” refere-se a uma postura de total submissão a Cristo, modelo perfeito de conduta, diz respeito também a romper com os prazeres do corpo com relação às práticas sensuais e aos vícios. Num apelo a moralização e a subjetividade para a formação do homem ideal e assim a superação da organização social.

Na construção deste modelo de perfeição humana, Paulo, apesar de utilizar-se da cultura grega como instrumento, a negou, principalmente no que diz respeito a filosofia, por representar para ele um perigo:

Tende cuidado, para que ninguém vos escravize por vãs e enganosas especulações da “filosofias”, segundo a tradição dos homens, segundo os elementos do mundo, e não segundo Cristo. (COLOSSENCES, 2:8).
Todavia falamos sabedoria entre os perfeitos; não, porém a sabedoria deste mundo, nem dos príncipes deste mundo voltados a destruição.[...] não falamos segundo a linguagem ensinada pela sabedoria humana, mas segundo aquela que o Espírito ensina, exprimindo realidades espirituais em termos espirituais. O homem psíquico não aceita o que vem do Espírito de Deus. É loucura para ele; não pode compreender, pois isso deve ser julgado espiritualmente (I CORÍNTIOS 2:6-14).

Assim, o saber ganha um novo conceito, porque transcendia a própria ciência. A ciência humana não garantia uma conduta virtuosa enquanto a “sabedoria cristã” possibilitava alcançar os bens verdadeiros direcionando os homens a uma conduta virtuosa conforme os ensinamentos do mestre. (PEREIRA MELO, 2001, p.108).

Paulo estabelece uma dualidade na questão da concepção do conhecimento, dividindo o homem em carnal e espiritual. Ao mencionar homem carnal referia-se aos padrões morais e valores centrados na forma social antiga, do velho homem. E ao apresentar o homem espiritual, segundo o modelo de Cristo, apontava para o modelo de homem que pretendia formar, o novo homem, sem paixões e apegos materiais voltado para uma nova forma social personalizada na igreja. Esta nova forma social buscava abarcar a toda humanidade como uma única família, uma proposta universal: “Em um só espírito, todos nós fomos batizados, em um só corpo, quer judeus, quer gregos, quer escravos, quer livres. E a todos nos foi dado beber de um mesmo Espírito”.(I CORÍNTIOS, 12:13).

Ele criticou severamente a supervalorização do poder e dos bens terrenos, segundo ele a verdadeira riqueza, incorruptível, é conquistada a partir do bem viver, com Deus e com o próximo. Em seu magistério ressalta o exemplo prático, a importância do trabalho como fonte de sobrevivência e o bom relacionamento.

Como pedagogo, Paulo, ensinou e consolidou sua doutrina de forma informal, através de relacionamentos diários e cotidianos. Transmitiu seus ensinamentos conforme as instituições hebraicas que no fazer diário, no processo de construção da vida operalizado pelo trabalho educava-se a medida em que se convivia cotidianamente; trabalhando, caminhando, alimentando-se, ou seja, as lições eram inculcadas de forma prática partindo do concreto, do que o educando via e percebia para transpor a um nível mais complexo.

O conteúdo, centrado na vida de Cristo seus feitos e ditos, tinha como elemento norteador formar o homem, a partir de modelos, por um processo educativo em que a carne (corpo físico) deveria se submeter ao espírito (elemento em que o homem torna-se semelhante a Deus). A este processo educativo Paulo Chamou “Santificação”:

[...] Desenvolvi a vossa salvação com temor e tremor; [...]. Para que vos torneis irreprováveis e puros, filhos de Deus, sem defeito, no meio de uma geração perversa e corrupta, no seio da qual brilhai como astros no mundo (FILIPENSES. 2:12-15).

Finalmente, irmãos, nós vos rogamos e exortamos no Senhor Jesus que, como de nós recebestes, quanto à maneira por que deveis viver e agradar a Deus, e efetivamente estais fazendo, continueis, progredindo cada vez mais; [...] Pois esta é a vontade de Deus a vossa santificação que vos aparteis da luxúria [...] (I TESSALONICENSES, 4:1-3).

Nas cartas aos filipenses e aos tessalonicenses, Paulo explicita que é um processo a ser desenvolvido e segue a princípios básicos que partem da mortificação do pecado. O homem segundo a perspectiva paulina é pecador, e pelo conhecimento de Cristo, é transformado em santo.

Esta transformação, implica numa nova forma de viver, numa ruptura com os padrões socialmente estabelecidos e na construção de um novo modelo de homem, que nega o referencial grego de racionalidade e comportamento político na pólis substituindo-o pela fé e pelo serviço a Deus ensinando sua doutrina, formando imitadores de Cristo, construindo assim o Reino de Deus, personalizado na Igreja. Segundo esta proposta, a mudança se estabelece no individual para então, ser gestada no coletivo.

Sua originalidade fundamenta-se na apresentação de um novo elemento para se compreender o mundo e o homem: a Fé. E na construção desta nova forma de pensar, origina-se um embate entre os pressupostos gregos: A Razão e a construção humana do conhecimento, já que em Paulo o conhecimento é revelado por Deus mediante a fé, somente compreendido pelo espírito:

Mas Deus no-lo revelou pelo Espírito; porque o espírito a todas as coisas sonda [...]. Disto também falamos, não em palavras ensinadas pela sabedoria humana, mas segundo aquela que o Espírito ensina, exprimindo realidades espirituais em termos espirituais (I CORÌNTIOS, 2: 10-13).

A fé é o elemento norteador na elaboração do conhecimento e tem na literatura, especificamente nas cartas apostólicas, mais tarde condensadas na bíblia seu manual didático. O conhecimento adquirido por revelação é alcançado a medida em que se busca conhecer a Deus, fonte de todo conhecimento, como podemos ver em Provérbios 2: versículos 5 e 6.

Faz-se importante ressaltar que as cartas apostólicas eram manuais didáticos que eram estudados em profundidade e colocadas em prática no viver diário, pois, a aprendizagem, era avaliada pela prática, a ponto de ser enfatizada a vida dos indivíduos como cartas vivas, ou seja, os novos adeptos aprendiam por observar a vida prática dos discípulos: “Sede meus imitadores, como eu mesmo o sou de Cristo” (I Co 11:1).

Partindo destes pressupostos, a Pedagogia Paleo-Cristã, fundamenta-se num princípio básico: o estabelecimento de referenciais, modelos de conduta

morais e religiosos. Referenciais de conduta ética, centradas na imitação de Cristo que padroniza o comportamento humano por suas diretrizes. Cristo é modelo educacional e de homem perfeito que é forjado no bojo de uma nova instituição em ascensão: A Igreja²⁰⁹, que é apresentada como uma nova proposta social em substituição a antiga proposta grega em decadência política.

Quanto ao trato passado, vos despojeis do velho homem, que se corrompe pelas concupiscências do engano; e vos renoveis no espírito do vosso sentido; e vos revistais do novo homem, que segundo Deus é criado em verdadeira justiça e santidade. Pelo que deixai a mentira e falai a verdade cada um com o seu próximo; porque somos membros uns dos outros. Irai-vos, e não pequeis [...] Aquele que furtava, não furtar mais; antes trabalhe, fazendo com as mãos o que é bom [...] Antes sede uns com os outros benignos, misericordiosos, perdoados uns aos outros [...] (EFÉSIO, 4:22-32).

Na ruptura com o mundo antigo, em relação a sua organização social e política, Paulo, apresentava novos valores que pretendiam vínculos espirituais entre iguais e não as relações de domínio, projetando um modelo de sociedade orgânica e colaborativa.

Essa nova concepção de mundo, segundo Cambi, irrompe favorecida pela crise espiritual que atravessava a cultura antiga no período Imperial e pelas fraquezas internas como lutas étnicas, crise militar, crise econômica e filosófica. Os novos valores trazidos pela igreja nascente eram o contraponto aos antigos como: humildade diante do poder, paz diante da força e fé diante da razão (CAMBI, 1999, p.122).

No campo educativo; transformam-se as agências educativas e os ideais formativos:

O advento do cristianismo operou uma profunda revolução cultural no mundo antigo[...] qu do âmbito religioso vem modelar toda a visão da sociedade e também os comportamentos coletivos, reinventado a família (baseada no amor e não apenas e sobretudo na autoridade e no domínio), o mundo do trabalho (abolindo qualquer desprezo pelos trabalhos “baixos”, manuais, e colocando num plano de colaboração recíproca os patrões e os escravos, os serviçais, os empregadores e os dependentes) e o da política (que deve inspirar-se nos valores ético-sociais de igualdade e solidariedade, devendo ver o soberano agir como um pai e um guia para o povo, para dar vida a uma *res public christiana*) (CAMBI, 1999, p. 121).

O processo de transformação realizava-se pelos exemplos, como o narrado por Paulo em uma de suas cartas, no caso a Timóteo seu discípulo: “E o que de minha parte ouviste, através de muitas testemunhas, transmite a homens fiéis e também idôneos para transmitir a outros”.(II TIMÓTEO, 2: 2). O processo pedagógico buscava a transformação de valores éticos e morais,

²⁰⁹ Segundo Jaeger, o novo tipo cristão de comunidade humana, a igreja, *ekklesia* em grego, significa originalmente assembleia dos cidadãos de uma pólis grega.(JAEGER, 1991, p. 31)

evidenciados no comportamento prático que podiam ser facilmente observados pela sociedade, o trabalho é incentivado como meio de sustentar-se e ajudar aos outros:

Por isso deixando a mentira fale cada um a verdade com seu próximo, porque somos membros uns dos outros. Irai-vos e não pequeis [...]. Aquele que furtava não fure mais; antes trabalhe, fazendo com as próprias mãos o que é bom para que tenha com que acudir o necessitado (EFÉSIOS. 5: 25-28).

O cristianismo procurou responder as necessidades mais emergentes daquela sociedade, o respeito às normas sociais com uma política de inclusão, de caráter universal. Inclusão, porque o homem é concebido como feitura divina, elevado à condição de filho, o que torna todos os homens iguais, independentes de raça, sexo e condição social. Concebido como igual a seus pares por natureza e por destino. A visão apregoada de sociedade era a de fraternidade embasada no amor, e o processo pedagógico de caráter universal. Outro dado importante diz respeito ao processo de transformação do homem decaído e pecador, sujeito as tentações da vida corrompida, em nova criatura capaz de comportar-se como cidadão do reino de Deus, essa transformação não era efetuada segundo as bases da educação grega e nem do humanismo romano, não era assimilada por meio do intelectualismo, mas sim, era edificada sobre a premissa de que o homem só podia ser formado e transformado por uma intervenção divina através do Espírito Santo.

A ação divina em conjunto com a ação humana de apropriar-se cada vez mais do caráter de Cristo pelo estudo sistemático e pela imitação dos seus atos, subjugando a carne (satisfação física) ao Espírito (agente sobrenatural do processo) resultavam num processo transformativo denominado por santificação que muito atraiu aos indivíduos daquele período históricos que decepcionados com seus próprios pares pelas corrupções observadas na pólis, perdiam a confiança no homem político e na filosofia por eles defendidos. O papel dos educadores era relevante no sentido de servirem de modelo ensinando, exortando e principalmente sendo exemplos de correção, mas, o principal agente deste processo é o próprio Deus e o indivíduo que se submete. Ao escrever aos romanos e aos filipenses Paulo enfatiza:

Porque eu sei que em mim, isto é na minha carne, não habita bem algum: pois o querer o bem está em mim; não, porém, o efetuar-lo. (ROMANOS, 7:18).

[...] Desenvolvi a vossa salvação com temor e tremor; porque Deus é quem efetua em vós tanto o querer como o realizar, segundo a sua boa vontade (FILIPENSES, 2: 12-13).

Para construir sua proposta, Paulo, desmonta a proposta antiga referenciada na razão grega, apesar de utilizá-la como instrumental. O contexto de decadência grego-romana evidenciada pela corrupção do sistema político na dissolução dos princípios que sustentavam a pólis e, do declínio da antiga religião dos deuses olímpicos, gestaram uma insatisfação com as correntes filosóficas que os sustentavam e uma necessidade de preencher o seu vazio

com espiritualidade, razão pela qual a proposta educacional cristã reuniu vários adeptos.

Buscando responder as necessidades de seu tempo, Paulo de Tarso, apresentou uma proposta transformadora, de proporções supostamente universais, que se fundamentava em modelos de conduta referenciados em Cristo: autor e agente do processo.

Com relação ao diálogo entre a cultura grega e a nova proposta, o embate entre fé e razão permeou durante toda a construção dos pilares da igreja, levando-a essa discussão durante toda a sua existência, na busca por justificar seus pressupostos.

REFERÊNCIAS

A Bíblia de Jerusalém. São Paulo, Paulus, 1985.

ALMEIDA, João Ferreira de. *A Bíblia Nova*. Editor responsável SHEDD, Russel. Edições Vida Nova S/R, 1976.

CAMBI, Franco. *História da Pedagogia*. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo, Fundação Editora da UNESP (FEU), 1999.

JAEGER, Werner. *Cristianismo Primitivo e Paidéia Grega*. Lisboa. Portugal: Edições 70, 1991

_____. *Paidéia*. São Paulo, Martins Fontes, 1995. P. 03-36.

LUZIRIAGA, Lorenzo. *História da Educação e da Pedagogia*. São Paulo Ed. Nacional, 1969.

MANACORDA, Mario Alighero. *História da Educação: Da antiguidade aos nossos dias*. São Paulo Cortez. 1997

PEREIRA MELO, José Joaquim A *Educação Paleo-Cristã*. Revista Teoria e Prática da Educação. Vol.04, nº09, p. 97-109. Universidade Estadual de Maringá.

_____. *Do Helenismo ao Cristianismo Primitivo*. Anais do II ENPED-Encontro de Pedagogia: O Ensino Superior Face as atuais Mudanças Societárias: Desafios e Perspectivas. p..75-82

_____. *A Educação Informal Hebraica: O Magistério dos Profetas*. Texto Mimeografado. UEM, Maringá.

CONFLUÊNCIAS ENTRE IMAGINÁRIO MEDIEVAL E IMAGINÁRIO SERTANEJO NA LITERATURA

SIQUEIRA, Ana Marcia Alves (UNOPAR)

Muitas são as possibilidades quando se trata de discutir as confluências entre o imaginário medieval e o sertanejo, por isso, efetuaremos uma análise comparativa entre obras de José de Alencar, Franklin Távora e Ariano Suassuna. Cada um desses escritores, à sua maneira, está ou esteve envolvido em um projeto de cunho nacionalista que propunha a valorização da cultura regional nordestina. Ao resgatarem a história, personagens e tipos presentes na tradição popular, estes escritores trouxeram à luz as tradições medievais portuguesas arraigadas em nossos costumes e valores.

O fato de se evidenciar uma sociedade, em cuja literatura conservam-se substratos medievais, pressupõe, em sua estrutura, a presença de vestígios daquele momento histórico-social. Essa constatação permite assinalar que a literatura brasileira de feição medievalizante guarda fortes conexões com o contexto sócio-político-econômico em que surgiu.

Tal ilação parte da afirmação de Sérgio Buarque de Holanda de que “toda cultura só absorve, assimila e elabora em geral os traços de outras culturas, quando estes encontram uma possibilidade de ajuste aos seus quadros de vida” (2001, p.40); e de Jacques Le Goff quando diz que “para os modelos estrangeiros se implantarem devem encontrar terreno preparado e adaptado a condições originais” (1993, p. 30).

O Nordeste brasileiro, por ter sido a primeira região colonizada a prosperar, teria recebido da metrópole modelos sócio-econômico-culturais ainda muito próximos dos medievais; circunstâncias específicas da região levaram ao congelamento desses modelos, que perduram até o século XX. Estudos que apontam as características medievais do Nordeste brasileiro – em seu sistema de vida agrário, em sua organização política e econômica, em sua religiosidade, em seus hábitos e costumes, etc. não são novidade. Pesquisadores como Sérgio Buarque de Holanda (1930), Roger Bastide (1964) e Raymundo Faoro (2000), entre outros, analisando a configuração da região em seus diversos aspectos, explicam as semelhanças com o período medieval.

Bastide (op.cit.) considera as condições do latifúndio e do poderio dos grandes proprietários como causas da semelhança entre a organização social do Nordeste colonial e o modelo feudal. Na forma de organização da grande família patriarcal (medieval ou brasileira), o poder do senhor era irrestrito sobre familiares mais próximos, grupo de agregados e massa e escravos. E, assim como nos feudos medievais, essas extensas propriedades rurais eram organismos auto-suficientes que mantinham centenas ou dezenas de homens armados para a sua defesa contra os selvagens ou outros inimigos. Quando alguns do bando tentavam manter-se livres de qualquer jugo, eram vistos como inimigos pelos clãs e pelas autoridades.

Para Maria Isaura P. de Queiroz, a épica de Carlos Magno e os doze pares de França, muito popularizada pelo cordel, foi a matriz para a épica do cangaço, na qual Antônio Silvino e Lampião são relacionados ao chefe supremo que conduziu seus pares por incontáveis aventuras no sertão brasileiro. Em uma sociedade de criadores de gado, como a do sertão nordestino²¹⁰, o ideal do cavaleiro andante e o gosto por aventuras e torneios tendem a perdurar e, por isso, ainda são correntes, além da épica carolínea, as histórias de Amadis de Gaula, de Roberto do Diabo, da princesa Magalona e da Imperatriz Porcina. Os habitantes do semi-árido julgam encontrar nessas lendas a imagem ideal da ordem social em que vivem, e os grandes latifundiários, chefes de extensas parentelas, de um certo modo, consideram-se “pequenos Carlos Magno, rodeados de seus pares” (QUEIROZ, 1977, p.38).

Essa proposição é reforçada por Franco Júnior (1998) que considera a organização patriarcal brasileira uma “família” no sentido feudal, próximo ao que existiu na Europa medieval, semelhante, principalmente, ao protofeudalismo carolíneo dos séculos VIII-X. Por isso, o aproveitamento do contexto histórico carolíneo efetuado pelas narrativas populares nordestinas não é mero acaso.

Portanto, sob a óptica do conceito de longa duração das estruturas mentais, em que a imaginação é entendida no contexto amplo do “imaginário”²¹¹, a literatura regional nordestina concebeu realidades romanescas que têm, por modelo associativo, a mentalidade medieval registrada na tradição literária trazida pelos colonizadores.

As três obras escolhidas: *O sertanejo* (José de Alencar), *O cabeloira* (Franklin Távora) e *A pedra do reino* (Ariano Suassuna) revelam facetas de um povo, por meio de seu paradigma: o herói nordestino que possui traços do cavaleiro medieval. O recorte proposto é a análise comparativa dos aspectos ligados à aventura empreendida, no sertão, por cada um de seus protagonistas e a sua relação com o imaginário medieval.

1. Ariano Suassuna, quando criou o Movimento Armorial em 1978, propôs a ultrapassagem de fronteiras interdisciplinares e teóricas, a fim de resgatar a profunda unidade das manifestações artísticas brasileiras. Esta concepção alinha-se às propostas da Historiografia moderna, em conjunto com outros segmentos das Ciências Humanas, que consideram a existência de um substrato comum à mentalidade²¹² dos povos, de longuíssima duração. Assim,

¹ Roger Bastide (1964) denomina a organização social e econômica do pastoreio desenvolvida no sertão nordestino como “civilização do couro” em oposição à “civilização do açúcar” que se desenvolveu na zona da mata e litoral.

²¹¹ De acordo com FRANCO JÚNIOR, imaginário “é um sistema de imagens que exerce função catártica e construtora de identidade coletiva ao aflorar e historicizar sentimentos profundos do substrato psicológico de longuíssima duração”. ((O fogo de Prometeu e o escudo de Perseu. Reflexões sobre mentalidade e imaginário. In: *Signum*. São Paulo, n. 5, 2003, p. 95-6).

²¹² Usamos aqui a acepção de que a mentalidade é “o conjunto de comportamentos espontâneos, de heranças profundamente enraizadas, de sentimentos e formas de pensamentos comuns, é uma instância que constitui os indivíduos de uma sociedade em sua coletividade”. (Op. cit., 2003, p. 94).

dentro desse amplo programa de revelação de uma “nordestinidade” universal, a numerosa produção do autor configura-se como um complexo *puzzler* a ser organizado²¹³.

No entanto, consideramos Quaderna, personagem central de *o Romance d'a Pedra do Reino e o príncipe do sangue do vai-e-volta e História d'O rei degolado nas caatingas do sertão: ao sol da onça Caetana*²¹⁴, como a figura fundamental para se entender seu ideário. O conjunto formado pelos dois romances recria uma mitologia brasileira constituída pelo amálgama resultante das diferentes culturas formadoras da cultura nacional: a européia, a indígena e a africana, nomeada, por Suassuna, como “castanha”.

Assim, convicto de que o artista recria a partir do que existe, o autor faz uso indistinto de mitos, da tradição clássica greco-latina, da matéria da bretonia medieval e da lírica trovadoresca, do teatro medieval e renascentista, das novelas de cavalaria e da picaresca espanhola, do messianismo sebastianista e suas ramificações nacionais, do Romantismo brasileiro e, principalmente, do cordel.

A trama de RPR constrói-se como um enredo policialesco centrado em duas histórias interligadas, as quais, por sua vez, remetem a várias outras: de um lado, o misterioso crime, por esfaqueamento e degolação, cometido contra Dom Pedro Sebastião Garcia-Barreto, que estava fechado em uma torre da fazenda Onça Malhada, trancada por dentro e de acesso impossível; de outro, a história do desaparecimento, no mesmo dia, de Sinésio, o Alumioso, “o rapaz do cavalo branco”, filho mais novo do falecido, julgado morto e ressurgido dez anos depois para resgatar a memória do pai e reaver o “reino”. Segundo Márcia Mongelli, essa “espécie de reconstituição sebastianista em folhetos (capítulos) da *Demanda do Santo Graal*, infiltrada dos mitos messiânicos sertanejos²¹⁵” (2005, p.55) apresenta numerosos flash-backs que permitem diversas inserções de trechos inteiros das fontes utilizadas.

Quaderna, sobrinho da vítima, presta um depoimento entrecortado de “visagens profecias e assombrações” ao corregedor que investiga a morte de seu tio. Ou seja, nosso narrador-protagonista – D. Pedro Dinis Quaderna, é o rapsodo que, com seu depoimento de testemunha do crime, compõe o manuscrito intitulado *o Romance da Pedra do Reino*. Trata-se, portanto, de um relato marcado pela subjetividade de um diálogo, travado entre alguém que se defende de uma acusação implícita e um corregedor incrédulo, porém,

²¹³ A bibliografia sobre Suassuna é numerosa, mas pode-se encontrar uma listagem bem completa nas obras: SANTOS, Idelette Muzart Fonseca dos. *Em demanda da poética popular*; Ariano Suassuna e o Movimento Armorial. Campinas: Editora Unicamp, 1999; NOGUEIRA, Maria Aparecida Lopes. *Ariano Suassuna, o cabreiro tresmalhado*. São Paulo: Palas Athena, 2002 e VASSALO, Lúcia. *O sertão medieval*; origens européias de teatro de Ariano Suassuna. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1993.

²¹⁴ As edições utilizadas e suas respectivas abreviações são: *Romance d'a Pedra do Reino...* (RPR): Rio de Janeiro: José Olympio, 1971 e *História d'O rei degolado...* (HRD): Rio de Janeiro: José Olympio, 1977.

²¹⁵ Para mais informações sobre o messianismo sertanejo, ver: QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo – no Brasil e no mundo*. São Paulo: Dominus, 1965.

seduzido pela longa conversa transformada em um perigoso, divertido e incerto jogo, cujo resultado é a relativização da Verdade.

Mas esse herói, assim como o povo de que é síntese, constitui uma mescla: ele, além do rapsodo que entretém o corregedor em sua rede de casos, histórias e relatos imaginários e imaginados, é também o cavaleiro de nobre descendência em demanda, o louco e visionário, o mentiroso, o adivinhador.

Sou, nada mais, nada menos, do que descendente, em linha masculina e direta de Dom João Ferreira-Quaderna, mais conhecido como El-Rei Dom João II, o Execrável, homem sertanejo que, há um século, foi Rei da Pedra Bonita, no Sertão do Pajeú, na fronteira da Paraíba com Pernambuco... (RPR, p.5).

Ele tem consciência de estar lidando com elementos arcaicos, fantásticos, oníricos, que se tornam plenos de significado na medida de sua inserção e circunscrição sócio-histórico-cultural: “eu sabia que tudo aquilo sucede é dentro do meu sangue e da minha cabeça, da minha memória” (RPR, p.186). Contudo, em seu modo de ver, o reino imaginoso tem um sentido, ao mesmo tempo real e mítico, que se revela na luta empreendida por heróis para enfrentar a batalha final e tentar decifrar o mundo. A loucura, a insensatez e a solidão são o preço a pagar nessa batalha, antecipadamente perdida para a “onça Caetana”²¹⁶, porque, no reino obscuro do sertão, cumpre-se apenas um destino cruel à espera da morte. Além do tempo, o rigor e a ira divinas impõem a transformação do choro em luta e riso.

Para Suassuna, o sertão é a terra de provações, deserto ameaçador de onde emergem deuses e diabos, sob a égide do acaso, do caos e da fatalidade. Essas entidades espreitam o homem por dentro e por fora e, em meio ao caos que os alimenta, estabelecem continuamente a recriação da ordem, em um interminável processo de desorganização - reorganização. Daí há necessidade de o homem decifrá-lo e impor-lhe um sentido: “o sertão é a esfinge a resolver, a onça a domar, mesmo sabendo que essa fera, bela como seja, é hostil e feroz e terminará por nos despedaçar com suas garras” (SUASSUNA, 1967, p.91).

A Pedra do Reino constitui, portanto, uma epopéia heróica, de tom épico e satírico, caracterizada, principalmente, pelo embate com um “monstro” – hidra ou esfinge à maneira clássica ou dragão à maneira dos romances de cavalaria. Nesse reaproveitamento do mito do herói, Quaderna expressa a necessidade incontida de vencer o monstro - representação das condições adversas do sertão. Por isso, busca decifrar o enigma da Pedra do Reino, que simboliza o permanente e o eterno, contrapostos ao contingente e ao efêmero.

²¹⁶ A onça é o animal mitológico mais importante na mitologia sertaneja, é identificada com a morte violenta, que, no sertão, é chamada Caetana. Trata-se de uma divindade tapuia-sertaneja: ela é “bela, imortal e eternamente jovem, dotada de beleza ao mesmo tempo cruel, terrificante e fascinadora que é própria de sua hierarquia divina” (HRD, p.11)

A pedra, por resistir ao tempo, é a imagem mais perfeita do eterno.

A valorização do romanciero popular nordestino é influência direta da “Escola de Recife”, da qual Suassuna considera-se herdeiro, e de antecessores como José de Alencar – todos partilhando do mesmo objetivo de deslocar as atenções críticas nacionais para o Nordeste.

Estou hoje absolutamente convencido de que o movimento iniciado por Tobias Barreto e Silvio Romero, e continuado por Clóvis Bevilacqua, Franklin Távora, Capistrano de Abreu e outros, foi responsável pela maior renovação pela qual já passou a Literatura brasileira no sentido de uma nacionalização. José de Alencar foi predecessor deles, ... (Apud CAMPOS, 1968, p.131).

Significativamente, o RPR é dedicado à memória de José de Alencar, escritor, a seu ver, injustiçado, pois para Ariano Suassuna, os “absurdos” alencarianos “são muito ‘realistas’”. “O que temos n’O *Sertanejo* é a imagem do vaqueiro identificado a um animal da espécie do Centauro” (Signum, 2004, p.238).

2. José de Alencar é reconhecido como um dos melhores escritores românticos brasileiros, mas pesa sobre sua produção objeções ao pendor medievalizante de algumas de suas obras, especialmente, *O Sertanejo*²¹⁷. No entanto, a análise cuidadosa desse romance, empreendida por Mongelli (Signum, 2003), demonstra como Alencar fornece um amplo e fiel panorama da vida no sertão e do poderio dos grandes senhores de terras. Nesse contexto, os ingredientes “fantasiosos” relacionam-se às *mirabilia* medievais.

Da mesma forma que os autores de relatos e novelas medievais, mesclando ficção e realidade, atribuíram ações “maravilhosas” a personagens reais (tais como Carlos Magno, Rolando, El Cid), o autor romântico “temperou” o realismo das descrições dos costumes e tradições sertanejas com porções de deliciosa fantasia.

A história desenrola-se nos arredores da fazenda Oiticica, situada em Quixeramobim, propriedade do orgulhoso e rico capitão-mor Gonçalo Pires Campelo. Arnaldo é um agregado que foi criado pela família e alimenta um amor profundo e silencioso pela jovem Flor, única herdeira do clã. O conflito, na narrativa, surge quando o também rico Marcos Antônio Frágoso, dono da fazenda vizinha, pede a mão de Flor e é recusado. Enfurecido, arma um grande contingente para atacar a Oiticica, mas o bravo e obstinado Arnaldo, auxiliado pelo misterioso nativo Jó, derrota o inimigo. Ao final, Flor continua solteira e o herói pode perpetuar seu despretenso estado de adoração.

É explícita a relação dessa história de amor com os romances cortesãos medievais: a dama e o seu vassalo, os artifícios do amor impossível devido ao distanciamento social, a paixão que diz respeito só a si mesma, a vigilância familiar e a luta do bem contra o mal. Embora o esquematismo da história,

²¹⁷ A edição utilizada é: São Paulo: Cultrix, 1969.

calçada em fôrma tão antiga, tenha levado a crítica especializada à desaprovação da obra, esta revela o mecanismo de Alencar para reinventar, em terras brasileiras, o passado histórico medieval.

Tal aspecto delineia a ambigüidade europeísmo/nacionalismo, polaridade que presidiu nossa ficção emergente, no período romântico, mas que se estendeu até o Modernismo. Roberto Schwarz (1988), analisando a produção de José de Alencar, sintetizou a problemática relativa a “adaptação” do modelo romanesco europeu no Brasil: a dicotomia entre “a forma européia” e “a sociabilidade local” sustenta o andaime de nossa ficção oitocentista.

Não é interesse dessa apresentação desviar-se para discutir a estrutura da ficção oitocentista, voltemos à narrativa que serve de pretexto para descrever a vida no sertão. Emergem, então, as características sócio-econômica-culturais compartilhadas pelo Nordeste e a Idade Média: as relações sócio-familiares são comandadas pelo capitão-mor Campelo, ao redor de quem giram todos os atos e de quem todos dependem, inclusive agregados e empregados: “O fazendeiro [...] vinha sentar-se ali, no pórtico da casa onde já achava a sua cadeira senhoria, trazida por um pajem. Abrigado pela sombra do edifício, entendia com os negócios da herdade e provia tudo quanto dependia de suas ordens” (p.118).

A auto-suficiência de cada uma dessas propriedades, que contavam com exército próprio, sempre pronto a defender a honra do senhor, é outra semelhança, bem como a rivalidade entre as famílias poderosas:

Tais potentados, nados e crescidos no gozo e prática de um despotismo sem freio, acostumados a ver todas as cabeças curvarem-se ao seu aceno, e a receberem as demonstrações de um acatamento timorato, que passava de vassalagem e chegava à superstição, não podiam, como bem se compreende, viver em paz senão isoladamente e tão distantes, que a arrogância de um não afrontasse o outro (p.174).

Acrescentam-se também as vaquejadas, que servem de distração dos afazeres diários e ainda denotam a valorização da bravura dos peões; a exteriorização do prestígio e poderio de cada senhor de terras nas vestimentas, ornamentos e na organização de apresentação de seus comandados, bem como o luto banquete oferecido após as disputas.

Por fim, destaca-se, nesse amplo painel, a valorização do imaginário cavaleiresco em que o herói bravo e guerreiro tudo faz em benefício de um amor nunca realizado.

No transporte de júbilo que inundou-lhe a alma, o sertanejo alçou as mãos cruzadas para render graças ao Deus que lhe conservava pura e imaculada a mulher de sua adoração. Flor corou; e afastou-se lentamente. Quando seu vulto gracioso passou o limiar da porta, Arnaldo ajoelhado, beijou o ar ainda impregnado da suave fragrância que a donzela deixava em sua passagem (p.204).

Arnaldo é o perfeito cavaleiro medieval, sua desistência do casamento com Alina, como também da intenção de declarar-se a Flor, relaciona-se a um tipo de vida cavaleiresca em que a opção pela castidade e pela repressão dos ímpetus da carne era um comportamento entendido como “a mais elevada modalidade de proeza” (LE GOFF, 1994, p.163). Por isso, contenta-se em beijar o ar impregnado do perfume da amada e a enxerga sempre com “os olhos d'alma” (p.239) – da mesmo modo que Amadis viu, pela primeira vez, Oriana (*Amadis de Gaula*- séc.XIV-XV) ou Clarimundo, a sua Clarinda (*A Crônica do Imperador Clarimundo* - 1520). Este é o segredo do protagonista e a motivação profunda de uma resposta dada às desconfianças do capitão-mor: “Procuro o sertão e moro nele para estar só” (p. 86).

Podemos, portanto, dizer que embora o quadro montado por Alencar seja imaginoso nos lances heróicos, é preciso em sua contextualização.

3. Como contraponto a esse cavaleiro – perfeito guerreiro e amante, apresenta-se o terceiro protagonista: Cabeleira, o herói do mal, do romance homônimo de Franklin Távora²¹⁸. Voltando ao *Romance da Pedra do Reino*, reunião da “mitologia brasileira”, podemos observar, sob nova perspectiva, essa narrativa de Távora, porque o mote do “herói do mal” que se regenera está presente na tradição trazida pelos colonizadores. Quaderna explicita a nobre origem dos cangaceiros com o relato, popular no cordel, sobre “Roberto do Diabo”, que figura em crônicas da Normandia desde o século XI, vinculado a uma lenda do século VIII (Cf. VASSALO, 1993, p.71), segundo a qual uma mulher estéril concebe um filho do Diabo. Após a conversão, a valentia a serviço do Mal é transformada em lança justiceira, cheia de heroísmos espetaculares.

Távora compôs seu romance a partir de fatos pertencentes ao cordel e às crônicas do fim do século XVIII sobre o famoso bandido Cabeleira. A obra, valorizada como um registro da configuração dos primeiros bandos marginais que deram origem ao cangaço, constitui-se como uma reflexão sobre a continuidade de um *modus vivendi*, levando-se em conta o complexo cultural e a organização sócio-econômica da região. Apresenta, no entanto, a mesma contradição já apontada em *O Sertanejo*: observações realistas dentro de arcabouço exagerado e fantasioso; fato irônico, levando-se em conta que Távora foi autor de agudas críticas a Alencar pelos “excessos românticos”.

Novamente o cancionero do Norte e a tradição popular sertaneja, embebida na herança medieval, justificam a dualidade. O escritor, preocupado com o resgate de nossa tradição, revelou substratos do imaginário medieval no imaginário sertanejo. Do mesmo modo que a *História de Roberto do Diabo*, o romance *O Cabeleira* revela uma crença profunda de que o mundo deve refletir a organização celeste, pois, aqueles que se afastam da harmonia dessa organização, marginalizam-se e desumanizam-se, tornando-se monstros.

²¹⁸ Todas as citações dizem respeito à seguinte edição: São Paulo: Ática, 1971.

José foi levado ainda criança pelo pai, homem cruel e facínora. Afastado, portanto, da mãe, da religião e de seus preceitos, perdeu seu lado humano e esqueceu o significado do Amor – Deus.

A criança transforma-se no Cabeleira, bandido insensível que sofre profundo abalo emocional ao reencontrar Luísa, seu amor de infância. Um turbilhão de sentimentos o atordoam e, em sua mente, voltam as doces lembranças da infância e do inocente amor. Confuso, percebe que desperta apenas pavor e desconfiança na amada e implora-lhe o perdão.

Por amor, ele decide abandonar a vida de crime enfrentando aquele que o afastara da mãe e que, até então, era-lhe o guia. Começa a fuga dos dois amantes e também o aprendizado do rapaz. Assim como os paladinos das novelas, ele deve vencer as provações para ser digno da jovem e, então, viver em harmonia, pois, o cavaleiro medieval é modelo, quando educa o corpo e o espírito para servir a Deus, à sociedade e aos fracos. Aqueles que sucumbem apenas à atividade guerreira perdem o controle sobre si mesmos, tornam-se escravos de seu corpo e nada respeitam para saciar suas paixões.

Em seu *Tratado do Amor*, André Capelão situa o amor entre as disciplinas exigidas por uma boa educação viril, porque, entregando-se ao amor, o jovem “aprende a dominar o tumulto de seus desejos” (Cf. DUBY, 2001, p.140). Por isso, as novelas de cavalaria profanas apresentam uma infinidade de aventuras relacionadas ao adestramento físico e moral, mas também obstáculos relacionados ao aprendizado amoroso. Somente após a conclusão dessa etapa, o herói alcança o domínio sobre si mesmo, motivo pelo qual as amadas são conhecidas por “alma gêmea” ou “segredo de sua alma”.

Para reaprender o amor e reencontrar os bons sentimentos que o aproximem de Deus, Cabeleira deve purgar seus pecados, impondo-se, na narrativa, outro tema medieval: a peregrinação como forma de prática penitencial (MONGELLI, 1995, p.14). O sertão funciona como o deserto que permite a ascese, que possibilita a salvação do bandido por meio do padecimento, como no tempo dos monges do deserto, que peregrinavam em busca da purificação e do contato com Deus.

Os dois peregrinam, fugindo da tropa que os persegue. O cansaço, a sede e a fome são os suplícios enfrentados por ambos, principalmente pela jovem não habituada a estas provações. Luísa é a pureza de coração, a alma boa que se sacrifica para guiar Cabeleira. Ela o faz jurar não mais agredir ninguém e, por várias vezes, também o impede de quebrar a promessa. A violência será dominada à medida que o rapaz, obedecendo sua amada, aprende a confiar na providência divina e a ter abnegação. Primeiro, ele depõe os frutos retirados de uma plantação: “ – Comeremos o que nos der o mato. Deus está em toda parte, e não se esquece dos que invocam a sua proteção. Cabeleira submisso e humildemente depôs as frutas no chão sem mais reparo” (p.102).

O valor ritual dessa decisão de Luísa remete aos valores judaico-cristão – como o maná dado ao povo judeu na fuga do Egito. Do mesmo modo, João

Batista e, séculos depois, os monges penitentes que viviam do que lhes dava o deserto.

O ponto culminante do aprendizado acontece altas horas da noite. Depois de caminharem o dia todo, sob o sol implacável, sem descanso, comida ou água, eles chegam a um local onde uma cruz sinalizava a sepultura de um homem assassinado por José. Aterrorizado, o rapaz vê a imagem do falecido e corre para os braços de Luísa, que o ampara e ouve a história do assassinato. Em seguida, ela o leva diante da cruz e o ensina a rezar.

Seu espírito, que durante vinte anos só conhecera idéias de sangue e morte, seus ouvidos, afeitos a escutarem palavras licenciosas, (...) recebiam agora doces expressões que anunciavam uma consoladora existência superior. Do pavor, que trouxera aos pés da cruz, passara a uma fortaleza de ânimo quase invencível (...) No bandido já não havia o assassino, havia um espírito contrito, um coração cheio do temor a Deus (p. 108).

Concluída sua missão, Luisinha, anjo que reencaminha Cabeleira a Deus, parte para a vida eterna. A prisão, sem resistência, e o enforcamento encerram a triste vida desse herói.

O percurso de Cabeleira revela sua redenção pelo amor. Sua conversão realizou-se após o reencontro com sua alma gêmea. Luísa também representa a fé e a religião perdidas, logo, a união entre os dois jovens é duplamente significativa: simboliza o encontro com o eu-interior, com a sensibilidade e a humanidade rejeitadas, bem como o encontro com o amor divino, fonte da vida, o que se liga ao mito cristão da criação. Para Santo Agostinho, as palavras registradas no gênesis: *masculum et feminam fecit eos*, significam que em cada ser humano há o masculino e o feminino (DUBY, 2001, p.48). A narrativa pode ser lida como uma metáfora da perdição a que ficam sujeitos aqueles que abandonam o amor celestial.

As aventuras dos três heróis revelam uma preocupação de seus autores com a busca de uma “brasilidade universal” – idéia definida por José Américo de Almeida (Cf. CASTELLO, 1999) como um regionalismo que preservasse, ao mesmo tempo, o conteúdo universal. Arnaldo, Cabeleira, Quaderna são exemplos desse pensamento; cada um deles é produto de contexto e características nacionais, mas revelam preocupações humanas universais.

Quaderna configura-se como o herói moderno, amálgama dos heróis clássicos e populares: ladino e sábio, herói e covarde, sério e cômico. As matrizes opostas, desse “herói mestiço” são fornecidas pelo século XIX: Arnaldo constitui-se como o representante nacional do modelo altamente positivo, o cavaleiro mítico em demanda para merecer a amada, já Cabeleira, exemplo do cangaço, é o herói marginalizado, representante daqueles que se perderam dos ideais da cavalaria, mas que têm, como possibilidade de redenção, a peregrinação como forma de aprendizado e aperfeiçoamento das virtudes ligadas ao mito. Ou seja, cada escritor, inserido em sua época, faz uma apropriação / recriação do legado de nossa herança medieval.

REFERÊNCIAS

- ALENCAR, José. 1969. *O Sertanejo*. São Paulo: Cultrix.
- BASTIDE, Roger. 1964. *Brasil Terra de Contrastes*. 2ª ed. São Paulo: Difel.
- BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. 2001. *Raízes do Brasil*. 17ª ed. São Paulo: Cia. da Letras.
- CASTELLO, José A. 1999. *A literatura brasileira. Origens e Unidade*. São Paulo: Edusp. 2v.
- DUBY, Georges. 2001. *Eva e os padres*. São Paulo: Companhia das Letras.
- FAORO, Raymundo. 2000. *Os donos do poder. Formação do patronato político brasileiro*. São Paulo: Globo, 2v.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. 1998. Raízes medievais do Brasil. Em: *Páginas de História*. Belém: UFPA, nº1.
- _____. 2003. O fogo de Prometeu e o escudo de Perseu. Reflexões sobre mentalidade e imaginário. In: *Signum*. São Paulo, n. 5, p.73-116.
- LE GOFF, Jacques. 1993. *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa.
- _____. 1994. *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa.
- MONGELLI, Lênia Márcia. 1995. *Por quem peregrinam os cavaleiros de Artur*. Cotia: Íbis.
- _____. 2003. Entre onças e barbatões: as maravilhas caboclas de José de Alencar. *Signum*, nº5, p.195-33.
- _____. 2004. Entrevista com Ariano Suassuna. *Signum*., n.6, p. 213-38.
- _____. 2005. Buscando “decifrar” Ariano Suassuna. In: TELLES, Célia Marques. *Anais do V Encontro Internacional de Estudos Medievais*. Salvador: Quarteto, p. 51-58.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Os cangaceiros*. São Paulo: Duas Cidades, 1977.
- SCHWARZ, R. A importação do romance e suas contradições em Alencar Em *Ao vencedor as batatas*. São Paulo: Duas Cidades, 1988.
- SUASSUNA, Ariano. 1977. O Movimento Armorial. *Revista Pernambucana de Desenvolvimento*. Recife, n.4, jan-jun. Sep.
- _____. 1971. *O Romance d'a Pedra do Reino e o príncipe do sangue do vai-e-volta*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- _____. 1977. *História d'O rei degolado nas caatingas do sertão: ao sol da onça Caetana*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- _____. 1967. Encantação de Guimarães Rosa. *Estudos Universitários*. Recife: n.4, out./dez., p.73-95.
- _____. 1968. Novo Romance Sertanejo. In: CAMPOS, M. *Sem lei, nem rei*. Rio de Janeiro: Cruzeiro, p.129-34.
- TÁVORA, Franklin. 1998. *O Cabeleira*. São Paulo: Ática.
- VASSALO, Lúcia. 1993. *O Sertão Medieval: Origens Européias do Teatro de Ariano Suassuna*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

A EUGENIA COMO PROJETO PARA CONSTRUÇÃO DE UMA IDENTIDADE COLETIVA

SOUZA, Milena Luckesi de (PPE/UEM)

OLIVEIRA, Terezinha de (PPE/UEM)

O objetivo deste texto é analisar em que medida as idéias eugênicas surgidas na Grécia Antiga podem ser comparadas às propostas eugênicas que despontaram no Brasil nas primeiras décadas do século XX. Nesse sentido, nosso propósito é buscar entender o que as assemelha e o que as diferencia. Não pretendemos apresentar, neste texto, todos os procedimentos eugênicos empregados em ambos os momentos históricos, mesmo porque, seria impossível tratar em poucos parágrafos ou em apenas um estudo assunto tão amplo e complexo. Elegemos, assim, o capítulo V da República de Platão (século III a.C.) e alguns pressupostos desenvolvidos pelo médico Renato Ferraz Kehl (1889-1974), fundador da Sociedade Eugênica de São Paulo, em 1918.

A eugenia, termo de origem grega que significa *eu* (boa); *genus* (geração) é comumente entendida como estudo e doutrina do aprimoramento biológico de uma população através da reprodução controlada, ou, em outras palavras, como a busca da melhoria racial (FOLHA, vol 1, 1996, p.326).

Ao examinarmos a história, vemos que a preocupação com a qualidade e purificação da raça é uma questão antiga. Embora a primeira sistematização das principais idéias da eugenia, de autoria de Francis Galton, tenha sido publicada em 1869 sob o título *Hereditary Genius*, temos registro de propostas de eliminação do “diferente”, da busca da hegemonia e da previsibilidade, enfim, do controle social sobre a reprodução humana desde a antiguidade grega.

Segundo Kehl (1935), foi o povo grego que mais se esforçou pelo aperfeiçoamento humano. Dentre os “elevados intuítos nacionalistas” destacava-se o da melhoria progressiva da raça, no sentido de transformá-la em uma elite homogênea de homens robustos, belos e inteligentes (p.18).

Kehl (1935) aponta que, para garantir o futuro do povo, numa época em que a ciência dava seus primeiros passos, os gregos estabeleceram leis severas e cruéis. O autor considera Licurgo (IX a.C.), legislador de Esparta, o primeiro eugenista prático do mundo. Para manter o prestígio moral e físico da raça, o mesmo propunha o extermínio das crianças anormais e a expulsão dos estrangeiros: “[...] procurava eliminar as criaturas débeis e inválidas, ditava aos pais que legassem aos filhos não riquezas, mas saúde e robustez [...]” (p23).

Theognis de Megera, poeta grego, no século VI a. C. afirmava:

Nós nos preocupamos com que nossos burros, os nossos cavalos sejam de boa raça, porque sabemos que o bom nasce do bom; e, entretanto, um homem sadio não se recusa a casar com uma mulher doente, se ela tem dinheiro. É o dinheiro que estraga a raça. Não há que admirar se a raça

decáe, desde que o máo se junta ao bom (Nisot apud Tristão de Atháide, 1933, p.19).

De acordo com Boarini (2003), Xenofonte indignava-se com Atenas, que não seguia o modelo de Esparta no que se refere à educação das mulheres, inteiramente destinadas ao casamento, na melhor da idade, com os jovens mais belos e inteligentes, a fim de que gerassem filhos mental e fisicamente saudáveis. Aristóteles, por sua vez, afirmava que o Estado é livre e soberano na criação de leis que visam à preservação da raça.

Citamos alguns filósofos gregos que apresentaram propostas eugênicas, mas pretendemos, nos limites deste trabalho, dar destaque a Platão. Este filósofo viveu no século III a.C. e propôs uma série de medidas que são consideradas eugênicas. Na “República” temos a descrição do diálogo no qual Sócrates constrói os fundamentos do que seria uma cidade ideal. Platão estabeleceu o limite de desenvolvimento da cidade, ao afirmar que a mesma pode estender-se até o ponto em que conserva sua unidade. Ele dá destaque à educação das crianças e dos jovens, dizendo que a mesma pode criar tanto bons caracteres como maus caracteres e que cabe aos responsáveis pela cidade zelar para que ela não se altere. Esta educação é baseada no ensino da ginástica e da música, que conduz a obediência às leis das cidades e mantém a ordem.

O modelo de Estado proposto por Platão considerava a existência de três classes ou segmentos sociais: a dos governantes, a dos guerreiros e a dos trabalhadores. A justiça para Platão consistia em que cada um realizasse a função para qual a sua natureza fosse mais adequada. A injustiça, por sua vez, seria querer ocupar o lugar do outro, é a revolta de uma parte contra o todo para conquistar uma autoridade à qual não tinha direito (p.146). Parece-nos que Platão justificava a “hierarquia” da *polis* afirmando que “há diferenças entre os homens na capacidade para conhecer”, por exemplo, ele diz quanto aos magistrados ou governantes: “os homens desta raça são naturalmente raros” (p.126).

No quinto livro da “República”, Sócrates é interrogado por Glauco a respeito do gênero de comunidade a ser estabelecida entre os guerreiros no que concerne às crianças e às mulheres, e que educação seria ministrada à infância. Objetivando a boa administração das cidades e a organização do caráter do indivíduo, Sócrates passa a descrever as regras quanto à procriação e a educação do segmento cuja função é a proteção da *polis*.

Em primeiro lugar, vem dizer que tanto a mulher quanto o homem possuem a mesma natureza no que diz respeito à sua aptidão para proteger a cidade, resguardando o fato de que a mulher é mais fraca e o homem mais forte. Conseqüentemente, aponta Sócrates, “[...] temos de escolher mulheres semelhantes aos nossos guerreiros, que viverão com eles e com eles protegerão a cidade [...]” (p.158).

Assim, a educação que formaria as mulheres para o exercício da guerra não seria diferente da que formava os homens, ou seja, as mulheres deviam se sujeitar à música e à ginástica. O resultado dessa educação seria a constituição da elite dos cidadãos. Conclui Sócrates que o maior patrimônio de uma cidade é possuir os melhores homens e as melhores mulheres.

A segunda regra proposta por Sócrates é de que todas as mulheres dos guerreiros pertencessem a todos e, de igual forma, os filhos fossem comuns. Neste caso, os magistrados teriam a incumbência de tornar frequentes as relações entre homens e mulheres de elite e raras as relações entre indivíduos inferiores. Além disso, deviam assegurar a educação dos filhos da elite em detrimento dos demais para garantir a mais elevada perfeição. Caberia também aos magistrados manter fixo o mesmo número de homens - tendo em conta as perdas causadas pela guerra, as doenças e outros acidentes – para que a cidade não aumentasse nem diminuísse. Estas medidas deveriam ser mantidas em sigilo, para que se evitasse a discórdia entre os guerreiros.

Conforme o filósofo, as crianças da elite deveriam ser entregues aos cuidados de homens e mulheres num lar comum. Já os filhos de indivíduos inferiores ou os que apresentassem deformidades seriam “[...] levados a paradeiro desconhecido e secreto” (p.163).

Sócrates estipula regras quanto à idade para a procriação; estabelecendo que a mesma deva acontecer na flor da idade. Os frutos de uniões entre cidadãos na idade de formação ou entre os mais velhos seriam considerados bastardos.

Postas essas questões, Sócrates passa a argumentar que a causa do melhor bem que pode acontecer na cidade advém da comunidade das crianças e das mulheres dos guerreiros. Esta medida imprime um sentimento de pertencimento e respeito à pátria e possibilita a construção de uma identidade coletiva, que une os cidadãos na busca de propósitos comuns: “[...], pois cada um verá nos outros um irmão ou uma irmã, um filho ou uma filha ou qualquer outro parente na linha ascendente ou descendente” (p.167). Cultiva, ainda, a segurança e a paz, “[...] nenhuma ação violenta será intentada entre eles, pois nós lhes diremos que é nobre e justo que iguais se defendam mutuamente [...]” (p.169). Enfim, o Estado grego que se pretendia formar deveria apresentar um grau elevado de civilização.

Essas informações descontextualizadas historicamente, via de regra, escandalizam o homem contemporâneo e deixam a impressão de ser um fato localizado no tempo e no espaço. Redimensionadas, contudo, sob a lente de sua época, elas podem ter outro significado. Observada nesse ângulo, a valorização de homens fortes, bravos e destemidos para guerrear era uma questão de sobrevivência. As conquistas territoriais, a construção de uma identidade coletiva e comum, justificavam a necessidade dessas características da população.

Num passado mais recente, verificamos uma série de estudos no que se refere à preocupação com a saúde e com a constituição das gerações futuras. Mai (2002) aponta que:

[...] o desenvolvimento da eugenia enquanto ciência biológica ocorreu ao longo do século XIX, à medida que as transformações sociais, especialmente européias, tornavam possível o estudo científico da sociedade humana, tanto no campo das ciências biológicas, quanto das sociais [...] (p.136).

Desta forma, nas primeiras décadas do século XX, o movimento eugenista chegou ao Brasil e se consolidou a partir da criação da Sociedade Eugênica de São Paulo em 1918. Entendemos que o crescimento do movimento eugenista só foi possível mediante um conjunto de fatores e condições criadas ao longo das transformações da sociedade brasileira, como o desenvolvimento urbano, tecnológico e científico vivenciados até então. Estas condições permitiam à sociedade discutir formas de intervenção na constituição do povo brasileiro de maneira que, através da reprodução controlada, fosse alcançado o ideal do melhoramento étnico. Assim, a melhoria racial era vista por determinados segmentos da sociedade como uma condição essencial para livrar o Brasil do “atraso do passado” e lançá-lo rumo ao progresso e desenvolvimento futuros.

Tendo como finalidade o aperfeiçoamento da espécie humana, a Eugenia, segundo Kehl (1935), contava com um programa que visava “favorecer a estabilização de qualidades hereditárias ótimas e impedir a aquisição de caracteres degenerativos e transmissíveis hereditariamente”. Para alcançar a elevação moral e o engrandecimento da nação, propunha “estimular os nascimentos desejáveis e desencorajar deliberadamente a união e a procriação dos tarados e degenerados, considerados nocivos à sociedade”. Nessa categoria estavam incluídas as pessoas tuberculosas, as sífilíticas, as alcoolistas, as epiléticas, as alienadas, surdos, cegos, deficientes mentais, deficientes físicos e tantos outros indesejáveis (BOARINI, 2003, p.29).

As medidas eugênicas destinadas a esta população e que se denominavam profiláticas, visavam reduzi-los, até elimina-los, paulatinamente. Kehl (1935) defendia algumas idéias polêmicas como a esterilização compulsória de “certos alienados e criminosos” e a prática da “filantropia seletiva”, orientada “no sentido eugênico de amparar os elementos produtivos e, sobretudo, os tipos superiores da coletividade”. Com base num tipo médio de indivíduo, que apresenta bom funcionamento de todos os órgãos e cujas partes do corpo guardam relativa proporção entre si, sem doenças, nem perturbações de qualquer natureza, Kehl denuncia a filantropia praticada até então que favorecia os medíocres, os doentes e incapazes e com isso aumentava a parte residual da humanidade e aponta para a necessidade de ser dado maior amparo aos elementos úteis da humanidade.

De acordo com Kehl (1929), a humanidade se compõe de três espécies de gente: gente inata e intrinsecamente humana, gente domesticável e gente

doente ou indomável, esta última intangível a todos os processos educativos. Ele ainda fala sobre indivíduos bem constituídos e mal constituídos. Sob o pressuposto de que quem é bom já nasce feito, Kehl atribuía a individualidade, a personalidade, o modo de sentir, agir, as tendências, os costumes, a capacidade intelectual ou física a fatores inatos (nº. 9, p.1).

O autor declara que

[...] não há solução para os males sociais fora das leis da biologia, não há política racional, independente dos princípios biológicos, capaz de trazer paz e felicidade aos povos. Eis porque a política, por excelência, é a política biológica, a política com base na eugenia (p.13).

Sob essa ótica, propunha o recurso eugênico como alternativa possível para alcançar o progresso nacional, ou seja, a multiplicação das famílias eugênicas e a restrição paulatina das famílias não-eugênicas. Nalli (2000) aponta que para Kehl a sociedade não é marcada pela sociabilidade, isto é, pelas múltiplas possibilidades de convívio social, donde o indivíduo se correlaciona com a coletividade de maneira que a constitui e é por ela constituído. A sociedade não é um todo coletivo, mas uma sociedade de indivíduos, cuja sociabilidade se reduz às possibilidades de cruzamentos eficazes para a permanência da espécie e para o aprimoramento racial da sociedade.

Como podemos perceber, os ideais eugênicos de Platão e de Kehl tinham como ponto de partida o controle sobre a reprodução da população. Embora a busca da purificação da raça tenha sido claramente observada entre os povos antigos, nesse período não constam registros sistemáticos de estudos sobre a eugenia, há o que se denomina de intenção eugênica. Em contrapartida, o desenvolvimento científico alcançado no decorrer dos séculos XIX e XX, possibilitou a justificação da seleção das melhores espécies na cientificidade genética. Assim, as desigualdades sociais e as mazelas da humanidade são apresentadas como fenômenos de ordem natural, explicados pelas ciências positivas.

A partir da explicação científica de que as diferenças existentes no interior da sociedade são provenientes das diferenças individuais, biológicas e naturais, tem-se a redução da natureza humana à expressão máxima do biologismo evolutivo, considera-se o homem apenas do ponto de vista orgânico e deixa-se de lado o homem enquanto ser social. Abre-se caminho para a naturalização dos fenômenos, esconde-se a desigualdade social, historicamente produzida, sob um véu de desigualdades pessoais, biologicamente determinadas.

Encontramos tanto em Platão quanto em Kehl semelhanças no que diz respeito aos empreendimentos eugênicos. Ambos propuseram medidas de intervenção na procriação e na educação. Platão sugeria a criação da comunidade de mulheres e crianças, restringia os casamentos entre membros inferiores da sociedade e aconselhava a eliminação dos frutos indesejáveis.

Kehl propunha incentivar o casamento e a procriação de indivíduos eugenicamente competentes sob argumentos que vinham corroborar o anseio nacionalista de ordem e progresso: uma nação só poderia progredir se tivesse um povo saudável e inteligente. Também pregava a eliminação de indivíduos indesejáveis, a esterilização obrigatória de criminosos e degenerados, e o controle de casamentos por meio de exames pré-nupciais.

Assim como Platão estipulava que as uniões deveriam ocorrer na flor da idade e que “a mulher parirá para a cidade dos vinte aos quarenta anos; o homem gerará para a cidade até os cinquenta e cinco anos” (p.164), Kehl (1929) apontava para os cálculos de Galton que indicavam serem quatro vezes mais prolíficos os matrimônios realizados aos 22 anos do que aos 33 anos. Nestas condições, a resolução dos indivíduos fortes e inteligentes de se casarem até os 22 anos e o retardamento dos disgênicos resultaria a quadruplicação dos “bem dotados” ou dos elementos construtores e úteis à comunidade, no decorrer de apenas um século. Da mesma forma que Platão atribuía aos magistrados a responsabilidade de estabelecer leis e garantir o equilíbrio da população, Kehl também confere ao Estado a criação de medidas que obriguem os “maus” elementos retardarem por 11 anos sua indesejada função procriadora (n. 8, p.2).

A proposta educacional elaborada por Platão previa a formação das mulheres e das crianças da elite com o objetivo de garantir a mais elevada perfeição e a superioridade entre os guerreiros. A mulher também é um elemento que assume importante papel no modelo de educação proposto por Kehl (1931): “[...] da educação eugênica da mulher brasileira depende, essencialmente, a elevação física, psíquica e moral do nosso povo. Todas as brasileiras devem, pois, interessar-se pelos estudos eugênicos” (n. 31, p.1).

Para Kehl (1935), a educação deve estar pautada nos princípios das ciências biológicas e sua função é convencer e persuadir os indivíduos pertencentes às classes eugênicas no sentido de assegurar a criação e manutenção de condições favoráveis para o aperfeiçoamento e reprodução eugênica.

Notamos que o discurso e as práticas propostas por Kehl para alcançar a melhoria da raça - apoiadas na cientificidade biológica da época - se coadunam com as intenções eugênicas da Grécia Antiga. Platão vislumbrava a formação de um Estado grego forte e unificado; Kehl pretendia regenerar os indivíduos para melhorar a sociedade. Percebemos que em ambos os períodos históricos há necessidade de construir uma identidade coletiva, isto é, erigir um senso de pertencimento ao grupo dado por intermédio da identificação do sujeito à organicidade do todo, que resultasse na garantia do bem comum. Assim, entendemos que a preocupação com a constituição humana é algo que perpassa a história da humanidade e sua organização em sociedade, independe das condições de desenvolvimento da mesma e das formas de governo que as regem.

REFERÊNCIAS

- BOARINI, Maria Lucia. (org.) *Higiene e Raça como projetos: higienismo e eugenismo no Brasil*. Maringá: Eduem, 2003.
- KEHL, Renato Ferraz. *Eugenia e Eugenismo*. In: BOLETIM DE EUGENIA. Separata da “Medicamenta”. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Eugenia, anno I, N.8, Agosto, 1929.
- KEHL, Renato Ferraz. *Eugenia e Educação*. In: BOLETIM DE EUGENIA. Separata da “Medicamenta”. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Eugenia, anno I, N.9, Setembro, 1929.
- KEHL, Renato Ferraz. *Boletim de Eugenia*. Separata da “Medicamenta”. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Eugenia, anno III, N.31, Julho, 1931.
- KEHL, Renato Ferraz. *Lições de Eugenia*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1935.
- MAI, Lílian Denise; BOARINI, Maria Lucia. *Estudo sobre forças educativas eugênicas no Brasil, nas primeiras décadas do século XX*. Ciência, Cuidado e Saúde, v.1, n.1, p.135-138, 2002.
- NALLI, Marcos A. G. O. *Gene Educado: A antropologia eugênica de Renato Kehl e a educação*. (Dissertação de Mestrado). Maringá: FDE/UEM, 2000.
- NOVA ENCICLOPÉDIA ILUSTRADA, Folha, São Paulo, vol.1, 1996, p.326.
- PLATÃO, *A República*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1997.
- TRISTÃO DE ATHAYDE, H. N. Limites da Eugenia. In: Hamilton Nogueira. *Ensaio de biologia*. Rio de Janeiro: Catholica, 1933. n.1, p.19.

HELENISMO E JUDAÍSMO*SOUZA, Osmar Martins de**

O resultado das conquistas alexandrinas²¹⁹ colocou em contato o Mundo Ocidental e o Oriental, proporcionando o diálogo entre estas culturas. Tal processo não excluiu os judeus, embora estes não olhassem com bons olhos para os costumes dos povos que chamavam de pagãos.

Após a morte de Alexandre esse quadro foi alterado, com a divisão do império entre os seus sucessores, e a Palestina passou a ser submetida ao domínio de sucessivos governos. Primeiramente pertenceu aos Ptolomeus (321 – 200 a.C.); em seguida, dependeu dos Selêucidas sírios (200 – 164 a.C.) e depois passou a ser dominada pelos romanos (PARA SÁNCHEZ, 1996).

Durante o período dos Selêucidas, a Palestina foi submetida à intolerância de alguns imperadores. Antíoco IV Epifânio implementou uma política radical de helenização: não respeitou os costumes judaicos e quis até substituir o Deus do judeus, *Iahweh*, pelo deus dos gregos, representado na figura de Zeus (BENOIT, 1987, p. 52). O povo judeu não aceitou de forma pacífica as mudanças, visto contrariarem os princípios de sua religião. O fato gerou movimentos e conflitos de oposição a essa orientação pagã no mundo judaico.

A este respeito observou Wayne A. Meeks:

A matriz em que as grandes tradições de Israel nasceram não foi o da *polis*. É certo que no período helenístico Israel teve de entrar em relação com a *polis*, e desde esse tempo suas tradições nunca mais foram as mesmas. Quando os reformadores de Jerusalém no século segundo a.C. tentaram estabelecer aí uma *polis*, com um ginásio, com um corpo de cidadãos de língua grega e outras instituições e valores da cidade helenística, o resultado foi um violento confronto, que chamamos a revolta macabaica (MEEKS, 1996, p. 58).

Apesar da revolta de alguns setores da sociedade judaica, principalmente os macabeus²²⁰, que lideraram uma forte resistência ao domínio helênico, com o passar do tempo esse grupo também acabou adotando práticas semelhantes às das cidades helenísticas.

* Mestre em Educação, Professor da Associação Educacional São José Campus de Maringá-PR. E-mail: osmarms@zipmail.com.br

²¹⁹ As conquistas de Alexandre Magno (século IV a.C.) formaram um novo cenário político, econômico e cultural no Mundo Antigo, que ficou conhecido como período helenístico. Este caracterizou-se pela difusão da cultura grega e sua fusão com os valores de outras culturas conquistadas por Alexandre. Formou-se um vasto organismo político, instituindo uma monarquia universalista, que uniu sob o mesmo cetro o Ocidente e o Oriente (JAEGER, 2002, p. 16).

²²⁰ Grupo de judeus que não viam com bons olhos a presença da cultura helênica dentro do território de Israel. Organizou-se ainda mais a partir das políticas do rei selêucida Antíoco, que pretendia destruir ou substituir as tradições judaicas pelas helênicas. Nesse momento, sob a liderança do sacerdote de Modin, Matatias, o grupo entrou em conflito com o domínio selêucida, que terminou com a vitória dos macabeus, sob a liderança de Judas Macabeu. Em linhas gerais, esse grupo era tradicionalista e nacionalista, pois pregava a preservação das tradições de seus pais e recusava a cultura grega.

Com o fim do domínio dos Selêucidas, a Palestina passou para a tutela do Império Romano, que adotou uma política de tolerância às práticas judaicas, bem como concedeu substantivos privilégios, não só para aos judeus da diáspora²²¹, mas também para os da terra natal. A estrutura montada pela administração romana levou os judeus a terem um maior contato com os “pagãos” e também a ocupar lugares de certo destaque nessa mesma estrutura, o que oportunizou a assimilação de aspectos da cultura dominante.

Dentre os elementos facilitadores deste processo destacam-se as comunicações entre as regiões que compunham o Império, a paz relativa (Pax Romana), que normatizou as relações sociais e o desenvolvimento econômico, propiciado pela exploração das províncias e fundamentado no modo de produção escravista (ANDERSON, 1994).

O poder imperial assegurou ao povo uma paz relativamente duradoura. A Pax Romana, tão louvada pelos escritores latinos e, nos nossos dias, pelos ideólogos do imperialismo, significa na prática o esmagamento sangrento de qualquer movimento de libertação. As províncias eram pilhadas pelos homens de Roma e a população laboriosa, tanto das regiões fronteiriças do Império como da península itálica, era ferozmente explorada (LENTSMAN, 1988, p.80).

Sendo assim, o Império, em seu conjunto, oferecia um aspecto único de poder, que se destacava pelo equilíbrio, segurança e estabilidade. Com numeroso e aguerrido exército permanente, disposto ao longo das fronteiras, garantia o ócio tranqüilo dos cidadãos romanos e impunha aos bárbaros o respeito às águas vencedoras (GIORDANI, 1959).

O Império Romano unificou politicamente toda a bacia do Mediterrâneo. Partindo das praias distantes do Atlântico, seguia o leito do Reno através das florestas da Germânia, descia o Danúbio até o Ponto Euxino, atingia o reino do Bósforo, estendia-se até as longínquas montanhas da Armênia, e completava assim o cerco do Mediterrâneo (GIORDANI, 1959). Mas esse processo de unificação romana, conforme mencionado, respeitou algumas particularidades culturais e religiosas, e isso se fez notar pela diversidade de religiões que havia no império, especialmente orientais (LIÉBAERT, 2000).

Segundo Jacques Liébaert (2000), o domínio político e econômico romano não se fez sentir na mesma proporção no nível cultural e religioso, pois os romanos acabaram sendo colonizados nesses aspectos. Isso explica o fato de que antes dos primeiros séculos da era cristã houve um grande florescer de religiões, proporcionado pela “tolerância” romana.

En el ámbito imperial, el credo cívico del Estado, obligatorio pero marginal, dejó amplia libertad a las psiquis. Todos los hombres podían tener y practicar

²²¹ Comunidades que surgiram a partir do exílio, fora de Israel, por meio de um vasto movimento de emigração, ora forçado, ora espontâneo. Tal movimento levaria à constituição dessas importantíssimas colônias judaicas em toda a bacia do Mediterrâneo, assim como além das fronteiras orientais do Império, ou seja, na Mesopotâmia e na Pérsia (BENOIT, 1987, p.71).

una segunda religión si así lo deseaban. Para decirlo de otro modo, el culto cívico obligatorio posibilitaba la libertad de cultos. Las posibilidades de elección eran enormes. Había ciertos cultos que por el origen y el sesgo eran específicamente romanos. Además, todos los pueblos sometidos que habían sido incorporados al imperio tenían sus propios dioses y diosas; a menudo ganaban adeptos porque no se identificaban con el Estado y, además, sus ceremonias y sus sacerdotes nativos tenían cierto encanto exótico (JOHNSON, 1999, p. 20).

Em face disso, antes do século primeiro da era cristã o Judaísmo já tinha sido beneficiado pelo entusiasmo dos romanos em relação às religiões orientais²²², principalmente em relação às grandes tradições culturais, e nessa esteira estavam o helenismo e o judaísmo, que receberam um tratamento diferenciado (JOHNSON, 1999).

Essa condição concedida pela administração romana favoreceu, já no início do século primeiro da era cristã, a que numerosos grupos de judeus que habitavam nas diversas províncias fundassem comunidades da diáspora.

Especialmente durante las primeras décadas Del gobierno de Herodes el Grande, la relación de Roma con los judíos fue provechosa. Ya existía una enorme diáspora judía, sobre todo en las grandes ciudades del Mediterráneo oriental como Alejandría, Antioquía, Tarso y Efeso. La propia Roma contaba con una nutrida y próspera colonia judía. [...] El imperio otorgó a los judíos la igualdad de oportunidades económicas y la libertad de movimientos de los bienes y las personas. Los judíos formaron comunidades acaudaladas en todos aquellos lugares en los que los romanos habían impuesto la estabilidad (JOHNSON, 1999, p. 25).

Não obstante, essas comunidades que floresceram fora de Israel (da diáspora) não permaneceram totalmente fiéis à tradição antiga, e com o passar dos anos foram assimilando aspectos da cultura greco-romana.

Por mais desconfiados que se mostrassem para com a cultura e os modos de vida grego-romanos, ser-lhes-ia quase impossível evitar sua influência, que se exercia quando menos, em particular, graças ao emprego de uma língua comum. Com efeito, era muito natural que os judeus da diáspora, ignorando o mais das vezes o hebraico e o aramaico, adotassem a língua do ambiente em que viviam: o latim ou, com maior frequência, mesmo no Ocidente, o grego, a exemplo de quase todas as minorias de origem oriental (BENOIT, 1987, p.73).

Um fator relevante nesse processo foi a língua grega, que era falada em todos os territórios, inclusive na Palestina, mas mais utilizada entre o judeus da diáspora, tornando-se um elemento facilitador no diálogo entre os pagãos e os judeus (JAEGER, 2002).

²²² Essas religiões orientais atraíam a atenção, em função de sua proposta de um além que se contrapunha a um aquém de conflitos, e possuía um qualidade salvífica. Essa promessa de salvação constituía uma grande novidade e a principal característica dessas religiões (ELIADE, 1979).

Como proceso histórico-cultural la helenización afectaba a todos los judíos, no sólo de la diáspora, sino también a los de Palestina. Pero en la diáspora, sobre todo en las ciudades griegas, era más profunda. En Palestina la helenización de nombres propios hebreos se limitaba a la casa real y a las clases altas, pero en la diáspora era algo general. En Palestina estaba ciertamente extendida la lengua griega, pero no suplantaba al arameo como lengua común... La adopción del griego como la lengua de la Biblia, de la liturgia, de la predicación en la sinagoga y de la literatura religiosa, trajo simultáneamente consigo que concepciones e ideas helenísticas invadieran el pensamiento judío, lo que supuso una serie de cambios fundamentales en la tradición y recepción de la herencia literaria de Israel... El cristianismo, en su actividad misionera dentro del mundo greco-parlante, podía conectar de muchas maneras con esta helenización de la herencia veterotestamentaria (KOSTER, 1988, p. 283-284).

Desde o início do período helenístico, a língua grega foi ganhando cada vez mais espaço nos reinos que sucederam o Império Alexandrino, sobretudo como uma língua que facilitava a administração. Nesse bojo, o aramaico passou a ser uma língua vulgar e o grego alcançou grande influência, inclusive como linguagem coloquial de negócios. Os judeus da Palestina entraram em contato com o mundo grego não só porque se falava grego em muitas cidades da Palestina, mas também porque se viram confrontados com uma cultura universal, na qual só podiam fazer valer a fé de seus pais se falassem e escrevessem em grego (SÁNCHEZ, 2000).

Sendo assim, a questão da língua (*Koiné*)²²³ assumiu papel significativo, à medida que, sutilmente, introduziu conceitos, categorias de pensamento e metáforas no pensamento judeu. Dessa forma, a cosmovisão helenística influiu de maneira determinante em aspectos fundamentais da mentalidade hebraica, produzindo uma espécie de inculturação, que incidiu poderosamente nas tradições e práticas do judaísmo.

Nesse sentido, os judeus da diáspora foram os que primeiro vivenciaram essa tendência de assimilação dos costumes gregos. Aos poucos foram se consolidando e promovendo mudanças na maneira de esse grupo entender o fenômeno religioso, o que desembocou em novas práticas sociais e religiosas. O primeiro grande esforço que se pode verificar nessa empreitada foi a tradução da Bíblia para o grego (versão dos Setenta). Segundo a tradição, essa versão teria sido traduzida por 72 sábios em 72 dias; mas o que parece mais provável é que essa tradução tenha sido realizada aos poucos, sob o cuidado das autoridades de Jerusalém, visando às comunidades da diáspora (PARA SÁNCHEZ, 1996).

Segundo Paul Johnson (1999), pode-se pensar que essa adaptação grega do Antigo Testamento tinha uma perspectiva expansionista e missionária

²²³ Koiné significa "comum", e designa a língua única, comum a todos, que substitui, após as conquistas de Alexandre Magno, a pluralidade dos dialetos gregos. Esta língua, mais simples do que o grego clássico e mais flexível na absorção de elementos novos, tornou-se instrumento indispensável para a comunicação dos povos tão diferenciados que constituíam as monarquias helenísticas. (Biblical Languages. In Internet. Página: Biblical Language.htm).

desconhecida na versão original. Encontram-se em seu texto reflexos de uma mente mais aberta, pois, ao se utilizar a língua grega, outros fatores manifestadamente gregos penetraram na visão de mundo dos judeus.

Para Marcel Simon e André Benoit, essa tradução representa um testemunho da influência grega no pensamento judaico:

Essa tradução constitui um testemunho da penetração das categorias do pensamento grego no judaísmo da diáspora, na medida em que tendia a eliminar ou atenuar tudo que pudesse chocar um pagão esclarecido, restringindo os antropomorfismos do texto hebraico, espiritualizando a imagem de Deus ali contida e exprimindo figuras de estilo e noções especificamente semitas em termos e conceitos tomados às escolas filosóficas gregas. Dessa forma, abriu caminho a toda uma corrente de pensamento judaico, caracterizada essencialmente pela síntese original que se combinaram os dados da revelação bíblica e os princípios da filosofia pagã (BENOIT, 1987, p. 74).

Esse processo de helenização da cultura judaica se manifestou não só nessa tradução da bíblia, mas também no pensamento de alguns teóricos, como Fílon²²⁴, que empregou em seus escritos muitas formas literárias gregas.

Em razão disso, na elaboração de seu discurso, que em geral era dirigido à instrução dos judeus da diáspora, usou o método alegórico²²⁵ para a transmissão dos princípios que estavam contidos na bíblia antiga. A esse respeito considerou Wayne A. Meeks: “A descrição do mundo e do eu humano era essencialmente platônica; a estrutura de sua ética era em larga medida estóica” (MEEKS, 1996, p. 74). Segundo Tomás Parra Sánchez (1996), o maior mérito de Fílon consistiu em possibilitar ao judaísmo as riquezas que oferecia o helenismo. Foi por meio de sua colaboração que o caminho estaria aberto para o aparecimento da teologia cristã. Sem abrir mão dos ensinamentos fundamentais do judaísmo, seguiu, em linhas gerais, o pensamento das principais correntes filosóficas do Império Romano.

Esse diálogo entre o helenismo e judaísmo foi sentido com maior evidência entre os judeus que estavam fora da Palestina. Por sua vez, os que habitavam na terra natal mantiveram uma posição arredia aos costumes pagãos e procuravam manter-se apegados à Lei, mas de qualquer forma tiveram que aprender a conviver sob o domínio dos romanos e da cultura helenística.. Assim, por mais tradicionalistas que fossem, não conseguiram ficar totalmente imunes ao novo mundo que se apresentava e de maneira ampla assimilaram elementos da cultura dominante: a helenística.

²²⁴ Nasceu provavelmente entre os anos 20 e 13 a.C. e morreu no ano 50 d.C. Filho de comerciantes, teve acesso à formação helenista nas melhores escolas de Alexandria, familiarizando-se com a filosofia de Platão e com o estoicismo, além de uma sua formação judaica. Foi representante da comunidade judaica de Alexandria nos anos 37-40. É considerado o representante máximo do pensamento judaico-helenista.

²²⁵ Alegoria é um termo grego cuja etimologia indica que se quer “dizer outra coisa” do que o que se diz: “a figura de estilo que consiste em dizer uma coisa e em significar uma outra, diferente do que se diz, eis aí propriamente o que se chama alegoria”(Heráclito, *apud* Chatélet, 1974, p. 40).

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, Perry. *Passagens da Antiguidade ao Feudalismo*. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- BENOIT, André. *Judaísmo e Cristianismo Antigo: de Antíoco Epifânio a Constantino*. São Paulo: Pioneira, 1987.
- CHÂTELET, François. *A Filosofia Medieval*. Do século I ao século XV. Rio de Janeiro.
- ELIADE, Mircea. *História das Crenças e das Idéias Religiosas*. Vol.III. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- GIORDANI, Mário Curtis. *Ação Social da Igreja no Mundo Antigo*. Petrópolis: Vozes, 1959.
- JAEGER, Werner. *Cristianismo Primitivo e Paidéia Grega*. Lisboa: 70, 2002.
- JOHNSON, Paul. *Historia Del Cristianismo*. Javier Vergara Editor, 1999.
- KÔSTER, H. *Introducción al Nuevo Testamento*. Sigueme: Salamanca, 1988.
- LENTSMAN, Iakov. *A Origem do Cristianismo*. Universitária, 1988.
- LIÉBAERT, Jacques. *Os Padres da Igreja*. (Séculos I – IV). São Paulo: Loyola, 2000.
- MEEKS, Wayne A. *O Mundo Moral dos Primeiros Cristãos*. São Paulo: Paulus, 1996.
- PARA SÁNCHEZ, Tomás. *Os Tempos de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 1996.
- SÁNCHEZ, Javier Antolín. *Influencias éticas y sociopolíticas del epicureísmo en el cristianismo primitivo*. Valladolid: Tesis del Doctorado, 2000.

O CRISTIANISMO E A FILOSOFIA GRECO-ROMANA*SOUZA, Osmar Martins²²⁶*

O helenismo deixou um terreno propício para o cristianismo fincar as suas bases no Mundo Antigo, ao familiarizar a sociedade da época com muitos dos temas que iriam ser anunciados pela nova religião. Assim, parece interessante desvendar algumas possíveis aproximações entre as práticas e pensamentos cristãos e práticas e pensamentos greco-romanos.

Sendo assim, antes de buscar estudar as possíveis semelhanças entre estes modelos, convém ressaltar que o cristianismo não se confundiu com nenhuma filosofia, nem com as que tradicionalmente se lhe associaram, como, por exemplo, o platonismo, o aristotelismo e o estoicismo; mas não se pode negar que o se serviu de muitos conceitos dessas filosofias para explicar suas doutrinas e para transmitir seus ensinamentos.

Dessa forma, acredita-se que as escolas filosóficas do período helenístico, particularmente o epicurismo e o estoicismo, devem ter possibilitado um ambiente favorável ao pensamento cristão, pois, ao introduzirem novas problemáticas no cenário filosófico da sociedade antiga, formaram um homem preocupado com as questões relativas à alma.

A filosofia não é uma habilidade para exibir em público, não se destina a servir de espetáculo; a filosofia não consiste em palavras, mas em ações. O seu fim não consiste em fazer-nos passar o tempo com alguma distração, nem em libertar o ócio do tédio. O objetivo da filosofia consiste em dar forma e estrutura à nossa alma, em ensinar-nos um rumo na vida, em orientar nos atos, em apontar-nos o que devemos fazer ou pôr de lado, em sentar-se ao leme e fixar a rota de quem flutua à deriva entre escolhos (SÊNECA, 1991, p. 55).

Nessa perspectiva, as filosofias helenísticas enfocaram temas referentes ao ordenamento do comportamento humano e formularam um modelo filosófico próprio, de caráter universalista e “popularizante”. Nesses temas e nesse modelo, estava contido um modelo de sociedade que relativizava as diferenças sociais, e em suas doutrinas eles traziam a promessa de tranquilidade do espírito humano e de uma vida feliz. A cosmovisão que permeava essas filosofias despertou grande atração em substantivas parcelas da sociedade, à medida que ia ao encontro dos seus interesses e trazia um conforto para essa mesma sociedade, que vivia em sucessivas crises.

Quer saber o que a filosofia promete ao gênero humano? Conselhos [...]. A todos os discursos, todos respondem, nos seus tormentos “Socorro!” De todas as partes as mãos se estendem para ti: eles sucumbem ou vão sucumbir, e te suplicam que os ajudes; tu és toda a sua esperança, toda a sua riqueza; eles te imploram que os arranques desse terrível turbilhão e que os ilumines na sua errância com a luz da verdade (SÊNECA, 1991, p. 61-62).

²²⁶ Mestre em Educação, Professor da Associação Educacional São José - Campus de Maringá-PR. E-mail: osmarms@zipmail.com.br.

A filosofia, nesse sentido, era uma grande pedagoga, na medida em que ensinava ao homem concreto a sua forma de agir, determinando-lhe uma conduta prática que o conduziria à harmonia entre o seu interior e seu exterior.

A Relação com o Epicurismo

O pensamento de Epicuro foi cultivado preferencialmente no seu “Jardim”, lugar onde procurou desenvolver uma nova mentalidade na sociedade antiga. Neste “Jardim”, acolhia discípulos de todas as classes sociais, homens, mulheres, velhos, moços, crianças e até mesmo escravos e heteras, ou seja, prostitutas, o que valeu acusações ao filósofo e a desqualificação ético-moral da comunidade por ele fundada. “A gente é levado a espantar-se sobretudo com este grande número de heteras e não é de duvidar-se que sua presença na escola tinha dado lugar a tumultos importunos” (ULLMANN, 1989, p.18).

Este encaminhamento do epicurismo representava uma inovação na sociedade antiga, e ao mesmo tempo, rompia teoricamente com o preconceito a que a mulher estava submetida, em vista de sua rejeição e marginalização do convívio social.

Esse direcionamento epicurista parece ter sido seguido no cristianismo, pois a composição social dessas primeiras comunidades cristãs também albergava pessoas dos mais diversos segmentos, em vista de o cristianismo, desde seus primeiros momentos, ter sido uma religião que não nutriu preconceitos contra os marginalizados e excluídos da sociedade. Tinha como exemplo o próprio Cristo, que falava principalmente aos pobres e escravos, e mantinha com as mulheres uma relação amistosa, sendo que muitas delas o acompanhavam em suas pregações: “[...] Jesus caminhava pelas cidades e aldeias, pregando e anunciando a Boa - Nova [...]; andavam com ele os doze e algumas mulheres[...].” (BÍBLIA, N. T. Marcos, 8:1-2).

Entre essas mulheres se encontravam adúlteras e prostitutas, o que provocava a crítica e aliciava dúvidas dos setores conservadores da sociedade judaica. “[...] Se este fosse profeta, com certeza saberia quem e qual é a mulher que o toca, e que é pecadora”(BÍBLIA, N. T. Lucas, 7:39).

O “Jardim” também foi o lugar privilegiado de formação e concretização dos ideais epicuristas, e era uma comunidade em busca de paz e tranquilidade para o espírito, na qual imperava a partilha e a solidariedade entre os seus participantes.

Era uma sociedade de ajuda mútua, sem dúvida, mas havia também providência para assistência aos pobres, aos velhos, aos doentes ou a viúvas e aos órfãos, não é aparente. Epicuro era contra a imposição de qualquer escala fixa de contribuição, alegando que isso destruiria o princípio voluntário. Os membros contribuíam com o que podiam e queriam; e o sistema ou a falta deste parece ter funcionado (FARRINGTON, 1968, p. 131).

Nessa perspectiva de abordagem, pode-se pensar que o modelo de organização das primeiras comunidades cristãs, embora estas não vivessem afastadas das cidades, se aproximava ao conteúdo do modelo de comunidade proposto por Epicuro em seu “Jardim”.

A multidão dos que haviam crido era um só coração e uma só alma. Ninguém considerava exclusivamente seu o que possuía, mas tudo entre eles era comum. Com grande poder os apóstolos davam o testemunho da ressurreição do Senhor, e todos tinham grande aceitação. Não havia entre eles necessitado algum. De fato, os que possuíam terras ou casas, vendendo-os, traziam os valores das vendas e os depunham aos pés dos apóstolos. Distribuía-se então, a cada um, segundo a sua necessidade(BÍBLIA, N. T. Atos dos Apóstolos, 4: 32-35).

Em busca de interiorização, os epicuristas adotaram uma postura de distanciamento dos burbúrios da vida pública e, no silêncio e em profunda harmonia, dedicaram-se à vida cotidiana e prática (ULLMANN, 1996).

Essa orientação de Epicuro, seguida por seus discípulos, marcou o afastamento dos epicuristas da vida das cidades e da vida pública, o que se contrapunha ao pensamento filosófico de seu tempo. “Da segurança, obtida até certo limite pelos homens, deriva, cheia de força e de puríssima facilidade de vida, a segurança da existência tranqüila e afastada da turba” (EPICURO, 1980, p.19).

A tradição filosófica grega primava pela questão política, mas o epicurismo desprezou essa orientação e manteve um certo ceticismo em relação à vida pública. “O sábio não participará da vida pública se não sobrevier causa para tal” (Idem).

Lúcrecio, em *Da Natureza*, procurou sintetizar os ensinamentos que Epicuro transmitira aos seus discípulos e traçou a seguinte figura do seu mestre: “Epicuro [...] purificou o coração dos homens, com verdades saudáveis, fixou limites à ambição e ao medo e mostrou o caminho estreito e reto pelo qual a humanidade pode alcançar a felicidade (LUCRÉCIO, 1980, p.63).

Conforme Pereira Melo (2000), vê-se que os cristãos tiveram uma prática parecida, ao adotarem um distanciamento do burburinho da vida, pois assumiram a condição de que eram peregrinos, cuja cidadania não pertencia a este mundo. “Nós, porém, somos cidadãos dos céus, donde também esperamos o Salvador nosso Senhor Jesus Cristo [...]” (BÍBLIA, N. T. Filipenses, 3:20).

No mundo, a relação social vital para os cristãos consistia em pertencer à Igreja, e não à cidade ou ao Império Romano (SAITTA,1996). Isso explica o fato de o cristão dar-se por forasteiro na sociedade imperial e sua absoluta renúncia a qualquer participação em muitas de suas atividades mais destacadas (COCHRANE, 1992).

O cristão já não se considerava como cidadão de uma cidade real, pois com a sua conversão adotava uma postura diferente perante o mundo e tornava-se cidadão de uma cidade ideal (a “Cidade de Deus”, como dirá mais tarde Santo Agostinho), pela qual atuava, combatia e padecia (PEREIRA MELO, 2000).

Constituía também preocupação para Epicuro libertar o homem do medo dos deuses e do temor à morte. Os deuses existiam, afirmava o filósofo, mas a perfeição que os particularizava não permitia que se misturassem com as imperfeições humanas, conforme explicitou a seus discípulos: “O bem-aventurado é imortal, não tem incômodos nem os produz aos outros, nem é possuído de iras [...], pois é no fraco que se encontra qualquer coisa de natureza semelhante” (EPICURO, 1980, p. 19).

Essa perfeição absoluta dos deuses, para Epicuro, era o ideal que o homem sábio devia buscar, bem como devotar-lhes culto desinteressado; não se justificava, nem tinha sentido adorá-los de maneira servil e temerosa. “[...] não atribuas a ela (divindade) nada que seja incompatível com a sua imortalidade, nem inadequado à sua bem-aventurança [...]” (EPICURO, 1997, p.23).

Quanto à morte, também não deveria ser motivo de medo, pois ela não existia enquanto o homem estivesse vivo, portanto, nada podia representar. “Acostuma-te à idéia de que a morte para nós não é nada, visto que todo mal reside nas sensações, e a morte é justamente a privação das sensações” (EPICURO, 1997, p.27).

Apesar das marcadas diferenças no entendimento de Deus e de morte, entre os materialistas epicuristas e os espiritualistas cristãos, pode-se encontrar entre essas doutrinas algumas aproximações, pois o cristianismo também apresenta um Deus de bondade, desprovido de sentimentos humanos, o que não justificava uma relação de temor entre o homem e o seu criador. No que diz respeito à morte, para os cristãos, também não deveria ser causa de temor; não representava o fim, como para o epicurista, mas o início de uma nova vida, a vida eterna prometida pelo Cristo. A esse respeito Paulo orientou os cristãos: “Mas não queremos, irmãos, que estejais na ignorância acerca dos que dormem, para que não vos entristeçais como os outros, que não têm esperança” (BÍBLIA, N. T. 1 Tessalonicenses, 4:13).

Nesses dois modelos era comum a crítica à adivinhação e aos oráculos, práticas muito divulgadas na sociedade da época. Ambos também estavam contra a guerra e a ambição política, almejavam uma sociedade sem classes, renunciavam à vida política e às glórias mundanas, se preocupavam de forma ativa em ajudar os necessitados. Assim, aqueles que se sentiam atraídos pelas doutrinas epicuristas bem poderiam aceitar facilmente a doutrina cristã (SÁNCHEZ, 2000).

Outra prática que foi desenvolvida por Epicuro em seu “Jardim” e parece ter sido semelhante no cristianismo foi a questão catequética. Dado o caráter religioso do Jardim, Epicuro praticava uma autêntica doutrinação catequética para os futuros multiplicadores dos seus ensinamentos. Mas nem todos os

iniciados residiam no Jardim, muitos o freqüentavam apenas para receber a doutrina. Em razão disso, os iniciados recebiam a denominação de *Kataskeuazómenoi*. Pode-se ver nisso outro legado de Epicuro para o cristianismo nascente, que criou um termo parecido: catecúmeno. *Katexíou* (eu derramo para dentro de; eu verto para dentro de), o que correspondia à instrução cristã para crianças ou prosélitos (ULLMANN, 1996).

Também foi prática inovadora, adotada por Epicuro, promover uma celebração no vigésimo dia de cada mês, no dia seu aniversário, 10 do Gamelião (janeiro-fevereiro), em vida e depois da sua morte, na qual havia um banquete ritual de caráter religioso, em conjunto com festejos religiosos. Por outro lado, o banquete tinha por objetivo homenagear os vivos e a memória dos falecidos no Jardim.

Essa celebração epicurista lembra a última ceia de Jesus, comemorada pelos cristãos na quinta-feira da chamada Semana Santa de cada ano. Segundo a tradição cristã, nesse evento ritual Cristo instituiu o banquete pascal para ser celebrado em sua memória. “Tendo tomado a cálice [...] disse: tomai e distribui-o entre vós [...]. Depois tomou o pão [...], partiu, e deu-lhe, dizendo: Isto é o meu corpo, que é dado por vós; fazei isto em memória de mim” (BÍBLIA, N. T. Lucas, 22:17-20)

Entre outras práticas epicuristas adotadas pelos cristãos colocam-se o exame de consciência e a confissão, que, para os seguidores do Jardim, tinham um caráter naturalista, tendo em vista a purificação ou, no mínimo, uma catarse²²⁷ psicológica altamente positiva (ULLMANN, 1996).

Além dessas aparentes similaridades, epicuristas e cristãos nutriram hostilidade à mitologia que particularizava a cultura clássica. O mesmo se deu em relação à astrologia. Dentre os movimentos filosóficos antigos, apenas os epicuristas mantiveram resistência a sua manifestação. Os cristãos não tiveram uma reação tão contundente. Por ser tributária de toda a cultura antiga, os cristãos assimilaram-na e adaptaram-na aos seus interesses. Como exemplo, conforme já mencionado, o Dia do Sol converteu-se no Dia do Senhor, e a data astrológica do dia vinte e cinco de dezembro foi incorporada em seu ritual como o Natal, embora se mantivessem afastados da adoração estelar. Ao que tudo indica, mais uma dívida para com os epicuristas, que negavam com veemência os deuses estelares (FARRINGTON, 1967).

Importa considerar, apesar das diferenças existentes entre o epicurismo e o cristianismo, que muitas das suas orientações se aproximavam, o que vale lembrar a frase de Erasmo de Roterdã, anotada por Benjamim Farrington, sobre os seguidores do Mestre do Jardim: “Os epicureus viviam como piedosos cristãos piamente” (FARRINGTON, 1967, p.150).

²²⁷ Na origem, esse termo designa os ritos de purificação aos quais deveriam submeter-se os candidatos à iniciação, em certas religiões. Por extensão, catarse é toda purificação de caráter religioso.

Sendo assim, no início da era cristã muito havia em comum entre o epicurismo e o cristianismo, situação que sugere o pensamento de interação que pode ter havido entre esses modelos.

A Relação com o Estoicismo

O pensamento estóico teve grande repercussão na sociedade antiga, e desde a sua formação na Grécia conseguiu alcançar relativo sucesso. Sendo assim, o estoicismo foi a filosofia predominante na sociedade helenística, pois conseguiu responder aos apelos que a sociedade requiritava naquele momento histórico.

Postulando um cosmopolitismo filosófico, ensinava no Pórtico que todos teríamos uma origem comum. Nesse sentido, pode-se notar o forte apelo dos estóicos em considerar os homens como concidadãos deste mundo. Também, Deviam encarar a vida na unidade, como um rebanho todo unido, buscando um mesmo direcionamento, que suprimia as diferenças em sua escola (MONDOLFO, 1973).

Que não sejamos governados por cidades ou por nações, cada uma delas distintas por leis próprias, mas consideremos todos os homens conacionais e concidadãos, e que a vida seja uma só e um só o mundo, como rebanho todo unido, criado com uma lei comum (Plut., De Alex. Virt., I, 6, 329).

Com orientação parecida, o cristianismo ensinava que todos faziam parte de um mesmo rebanho, pois seriam filhos de um mesmo Pai Celeste. Com essa proposta, o cristianismo aproximava-se do cosmopolitismo estóico e ao mesmo tempo lançava os alicerces de uma nova sociedade, cuja razão principal seria a pessoa humana, resgatada pela razão divina.

Dessa forma, para Giordani (1959) o cristianismo desenvolveria um universalismo bem próximo ao estóico, na medida em que suprimia a separação entre os homens e destruía as distinções sociais entre gregos e bárbaros, entre judeus e gregos. “De sorte que não há distinção entre judeu e grego, pois ele é o Senhor de todos, rico para todos os que o invocam” (BÍBLIA, N. T. Romanos, 10: 12).

Também no estoicismo e no cristianismo acreditava-se na vida depois da morte, embora para o cristianismo esta vida era uma sobrevivência pessoal e eterna, enquanto para os estóicos era uma vida temporal, pois a alma individual se unia com o fogo divino ou razão universal.

A suprema razão do universo e dos deuses irei expor-te, e revelar-te a constituição do mundo; donde extrai a natureza todos os seres, os desenvolve e cria, e onde a mesma natureza por fim os seres dissolve (SÊNECA, 1991, p. 505).

Destarte, podem-se verificar inúmeras semelhanças ou proximidades entre os discursos cristãos e os estóicos, o que leva a pensar que os estes últimos, de alguma forma, prepararam a sociedade pagã para a mentalidade que foi proposta pelos primeiros cristãos. No entanto, não se deve ignorar que os dois modelos se movimentaram em zonas diversas: os cristãos argumentavam a partir da revelação e os estóicos com a razão (ULLMANN, 1996).

Quanto a nós, não recebemos o espírito do mundo, mas o espírito que vem de Deus, a fim de que conheçamos os dons da graça de Deus. Desses dons não falamos segundo a linguagem ensinada pela sabedoria humana, mas segundo aquela que o Espírito ensina, exprimindo realidades espirituais em termos espirituais (BÍBLIA, N. T. 1 Coríntios, 2: 12-13).

Ninguém, a não ser que formado a partir da base e totalmente orientado pela razão, pode estar apto a conhecer todos os seus deveres e saber quando, em que medida, com quem, de que modo e por que razão deve agir (SÊNECA, 1991, p. 503).

Assim, parece que os cristãos serviram-se da situação oferecida pelos filósofos helenistas para a estruturação dos seus argumentos e para fundamentar a sua doutrina e “catequizar” o mundo pagão.

A este respeito enfatizou Jaeger (2002, p.24)

A situação paralela dos filósofos gregos e dos missionários cristãos levou estes últimos a tirar partido dela. O deus dos filósofos também era diferente dos deuses do Olimpo pagão tradicional, e os sistemas filosóficos da época helenística eram para os seus seguidores uma espécie de abrigo espiritual. Os missionários cristãos seguiram as pegadas deles e, a crer nos relatos que se encontram nos Atos dos Apóstolos, iam por vezes buscar os seus argumentos aos seus predecessores, em especial quando se dirigiam a um público grego culto.

Em rigor, pode-se concluir que o cristianismo primitivo brotou do encontro com a cultura greco-romana. A partir desse encontro, parece que ele tomou novos direcionamentos e lançou-se à missão de proclamar sua doutrina como redentora do mundo.

REFERENCIAS

A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2001

COCHRANE, Charles Norris. *Cristianismo y cultura clasica*. México, FCE, 1992.

EPICURO. *Carta sobre a Felicidade* (Meneceu). São Paulo: UNESP, 1997.

FARRINGTON, Benjamin. *A doutrina de Epicuro*. Rio de Janeiro, Zahar, 1968.

GIORDANI, Mário Curtis. *Ação Social da Igreja no Mundo Antigo*. Petrópolis: Vozes, 1959.

JAEGER, Werner. *Cristianismo Primitivo e Paidéia Grega*. Lisboa: 70, 2002.

LUCRÉCIO. “Da Natureza”. *Os Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural, 1980.

- MONDOLFO, Rodolfo. *O Pensamento Antigo*. Vol. II. São Paulo: Mestre Jou, 1973.
- PEREIRA MELO, Joaquim . *Educação e o Estado Romano*. Maringá: UEM/DFE, 2000.
- SÁNCHEZ, Javier Antolín. *Influências éticas y sociopolíticas Del epicureísmo em el cristianismo*. Valladolid: Tesis Del Doctorado, 2000.
- SÊNECA, Lúcio Aneu. *Cartas a Lucílio*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.
- ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *Epicuro: Filósofo da Alegria*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

O PROMETEU ACORRENTADO: O TEATRO DE ÉSQUILO AJUDANDO A FORMAR O HOMEM GREGO*SOUZA, Paulo Rogério (PPE/UEM)**PEREIRA MELO, José Joaquim (DFE/PPE/UEM)*

Ainda nos séculos VII e VI a.C. predomina na Grécia uma concepção mítica para explicação do mundo e da existência humana. As ações dos homens são justificadas pela crença desse povo nos seus deuses. O destino explica os acontecimentos e justifica os atos dos homens.

Na transição do período Arcaico para o período Clássico a sociedade grega começa a revelar um “despertar” para uma nova “realidade” e uma consciência para a vida coletiva.

Essas transformações são causadas pelo surgimento das cidades-Estado (a *pólis*), bem como pela nova postura que o homem grego deve ter para dirigir essa sociedade em processo de grandes mudanças.

O governo das cidades-Estado deverá estar a cargo da aristocracia que ainda mantém uma crença nos mitos, porém vislumbra uma nova forma de dirigir a vida em sociedade. Dessa forma, começa a libertar-se do pesado fardo das leis divinas e do destino pré-determinado pelos deuses, para orientar-se por leis escritas por ela mesma (pelos cidadãos que a compõe) e que mudaria toda a sua maneira de viver e de governar.

No centro desse processo de transição, do período Arcaico para o denominado período Clássico se dá o advento da filosofia, e com ela uma outra maneira de enxergar e de explicar a existência e a essência do homem. Isso porque o mito e os seus deuses já não respondem os questionamentos desse homem político e já não conseguem dar sustentáculo a esta sociedade agora regida sob uma nova perspectiva de administração da sociedade: a Democracia.

Nesta perspectiva, o homem grego da *pólis* já não mais acredita cegamente na *Teogonia* para explicar a sua origem e começa a rejeição da interferência divina na sua existência. Os filósofos deste período dedicam-se a buscar fundamentações para justificar a origem das coisas e do próprio homem. E o cidadão político busca cada vez mais tomar as rédeas da sociedade nas suas mãos.

Neste contexto de busca de explicação para esta “nova” realidade na qual está inserido o homem grego surge a tragédia. Um gênero artístico “com uma grande força educativa” (JEAGER, 1979, p. 293) que consegue entronizar o espírito da sua época. Ao mesmo tempo em que serve ao povo como culto aos deuses (nas festas dionisiacas), também é um momento em que o homem grego expressa todo o seu civismo como cidadão da *pólis* e se revela como homem que é.

Segundo Jean-Pierre Vernant: “O teatro, mais que a assembléia ou o tribunal, é o local onde a emoção das massas se manifesta plenamente”. (1994, p.186),

pois é nas peças, particularmente as trágicas, que o homem consegue mostrar o seu respeito aos deuses, ao mesmo tempo que busca purificar-se de suas limitações como um indivíduo formado de ser (matéria) e ente (espírito, alma).

Entre os principais trágicos, destaque tiveram Ésquilo (525-456 a.C.), Sófocles (496-406 a.C.) e Eurípides (485-406 a.C.), por apresentarem em sua peças o período de transição do pensamento e da vida do povo grego.

Mas, Ésquilo, foi o primeiro dos três trágicos a expressar nas suas peças o conflito vivido pelos homens daquele momento histórico. Ésquilo, como todo grego do seu tempo, é um homem de fé, ao mesmo tempo é um cidadão da *pólis*. A sua dependência a religião é forte, mas a liberdade da cidade o atrai. Mesmo acreditando nos deuses antigos luta em defesa da nova ordem. “É nele (Ésquilo) que o duplo alcance da tragédia – religioso e coletivo – é mais freqüentemente caracterizado”. (ROMILLY, 1984 p. 75)

Na sua tragédia *Prometeu acorrentado*, Ésquilo procura narrar como o titã Prometeu, que dá nome à peça, roubou o fogo do grande deus Zeus – o mais poderoso deus de todo o Olímpico –, para entregá-lo aos “indefesos” e “estúpidos” homens, dos quais ele sentia “pena” e “simpatia”. Homens estes que Prometeu descreve no seu discurso como criaturas “ignorantes”, não dotadas de razão.

Segundo o titã, suas atitudes eram apenas instintivas, e suas ações apenas expressões para sobrevivência:

Prometeu
Em seus primórdios (os homens) tinham olhos mas não viam,
Tinham os seus ouvidos mas não escutavam,
E como imagens dessas que vemos em sonhos
Viviam ao acaso em plena confusão.
Eles desconheciam as casas bem-feitas
Com tijolos endurecidos pelo sol,
E não tinham noção do uso da madeira; (...)
(PROMETEU ACORRENTADO, vv. 576, p. 35)

Os homens são comparados a insetos que viviam no fundo de cavernas sem enxergar a luz do sol. São descritos como seres limitados e sofredores. Nem ao menos conseguiam distinguir as estações do ano para delas se protegerem ou se utilizarem. Não faziam diferença para esses indivíduos sem razão as belezas da natureza ou a sua força produtiva que poderia proporcionar melhorias na sua alimentação e na sua forma de viver.

Prometeu
Como formigas ágeis levavam a vida
No fundo de cavernas onde a luz do sol
Jamais chegava, e não faziam distinção
Entre o inverno fértil; não usavam a razão
Em circunstância alguma (...)
(PROMETEU ACORRENTADO vv. 583, p. 35)

Então, Prometeu, que em grego significa “o que pensa antes”, ou o “previdente, o que prevê”, temendo que Zeus destruísse “tão ignóbil raça”, rouba o fogo para dar e, conseqüentemente, salvar aqueles de quem se tornou “benfeitor”.

Prometeu
Em certa ocasião apanhei e guardei
Na cavidade de uma árvore a semente
Do fogo roubado por mim para entregar
À estirpe humana (...)
(PROMETEU ACORRENTADO vv. 140, p. 21)

No mito prometeico narrado por Ésquilo o fogo tem o sentido de ciência, de engenhosidade, de sabedoria, de cultura. O fogo é o que tem o poder de iluminar o que antes não se podia enxergar. E só através deste fogo que a humanidade tem o conhecimento das artes: “Para ser breve, digo-vos em conclusão: / Os homens devem-me todas as suas artes” (PROMETEU ACORRENTADO, vv. 663, p.37). Somente em posse do fogo do rei dos deuses (Zeus) é que essa raça (a humana) consegue atingir a consciência da sua existência.

Prometeu
(...) a fim de servir-lhe de mestre
Das artes numerosas, dos meios capazes
De faze-la chegar a elevados fins.
(PROMETEU ACORRENTADO vv. 144, p. 21)

Somente com o fogo roubado de Zeus é que a raça humana consegue atingir “elevados fins”. Somente a partir deste momento é que o homem, dotado de razão – iluminado pelo fogo roubado de Zeus –, dá seus primeiros passos na direção de uma nova forma de conduzir a sua vida e a sua existência.

Este mito foi explorado por Ésquilo para mostrar esse processo de transição no qual está inserido o homem grego; para mostrar este o homem que começa a se desgarrar dos deuses neste período em que a *pólis* está se estruturando. Ou seja, a religião mítica, que por muito tempo capitaneou a vida deste povo e regeu sua existência, passa a ser substituída por uma nova forma de pensar do homem, e de pensar o homem.

Ésquilo é um poeta da *pólis*. Segundo Jacqueline Romilly na sua obra *Fundamentos de literatura grega*, “os poetas se exprimiam como cidadãos e falavam aos cidadãos”(1984, p. 74). Então como poeta que era, o ateniense consegue visualizar e expressar no mito de Prometeu, “o germe dum imortal símbolo humano”(JEAGER, 1979, p. 287) que viria permear as estruturas das cidades-Estado.

Para Werner Jaeger, em sua *Paidéia – a formação do homem grego* a humanidade em poder do fogo roubado de Zeus por Prometeu foi capaz de libertar-se da vida oscilante, árdua, sofredora na qual estava inserido, e foi também desta forma que o titã tornou-se o espírito criador da cultura desse homem:

Prometeu é o que traz a luz à humanidade sofredora. O fogo torna-se o símbolo sensível da cultura. Prometeu é o espírito criador da cultura, que penetra e conhece o mundo, que o põe ao serviço da sua vontade por meio da organização das forças dele de acordo com os seus fins pessoais, que lhe confere os tesouros e assenta em bases seguras a vida débil e oscilante do Homem.(JAEGER, 1979, p. 287)

Mesmo que para Ésquilo, o homem ainda não havia se desprendido completamente dos deuses, a sua submissão já não está ligada ao destino, pois Zeus, o senhor todo poderoso do *Olimpo*, já tem o seu império ameaçado, “(...) sua queda ocorrerá”. (PROMETEU ACORRENTADO, vv. 993, p. 48). A previsão de prometeu começa a se cumprir:

Prometeu
No dia em que afinal for atingido o alvo
E tiver fim a minha longa provação,
Zeus ficará sabendo qual é a distância
Imensurável entre reinar e servir!
(PROMETEU ACORRENTADO, vv. 1227-1230, p. 58)

O homem, aquele que segundo a profecia do titã nasceria do ventre da mortal Io (a única personagem humana da peça de Ésquilo) para livrá-lo (Prometeu) das suas correntes,

Prometeu
Da nobre estirpe oriunda do teu leito
Um dia nascerá o herói (Heracles) que vergará
Seu arco glorioso para me livrar,
Com o passar do tempo, destes sofrimentos.
(PROMETEU ACORRENTADO, vv. 1443-1446, p. 54)

é o homem dotado de razão, o homem da *pólis* que busca de novas explicações para sua existência, e que rompe assim as correntes que o prendem aos deuses, a crença no destino que não mais regem ou norteiam sua vida.

Neste sentido, Ésquilo, resgata o espírito de Ulisses (Odisseu) e proclama ao homem da *pólis*, o cidadão racional, que iluminado pelo fogo que Prometeu roubou de Zeus e entregou a humanidade, não deve mais se consorciar com os deuses, e com a vontade destas divindades: “um verdadeiro sábio”, aquele que consegue enxergar a sua condição de ser racional e tem na razão o verdadeiro bem.

Coro
Sim, era um sábio, um verdadeiro sábio,
O primeiro dos homens cujo espírito
Pensou e sua língua enunciou
Que se consorciar estritamente
De acordo com a sua condição
É realmente o bem maior de todo,
E que jamais se deve ter vontade,

Quando se é apenas um artífice,
De unir-se a um parceiro presunçoso
Por causa de sua riqueza
E inebriado por sua linguagem.
(PROMETEU ACORRENTADO, vv. 1166-1177, p. 54)

Ulisses, o símbolo do homem que se levanta contra a vontade divina e toma para si as rédeas da sua vida, por sua astúcia os gregos vencem os troianos. Tão grande astúcia leva o próprio Zeus a considerá-lo “em inteligência, o primeiro dos homens”. (HOMERO, 1956, p. 3)

Em face disso, Ésquilo resgata a memória de Ulisses, para mostrar que o verdadeiro sábio é aquele que toma para si as suas responsabilidades e não vive na dependência das divindades e do destino por elas determinado.

Ésquilo vai além ao mostrar ao homem que o tempo de submissão aos deuses, já não mais se sustenta. Motivo de Zeus não ser apresentado como o todo poderoso do *Olimpo* e que tem desprezo pela humanidade que pretendia destruir pela sua insignificância; mas revela um Zeus que desce do seu espaço sagrado para se submeter à paixão, aos desejos celerados por uma “insignificante” mortal, a pobre Io:

Io
As Flechas ígneas dos anseios por ti
Feriram Zeus; ele deseja ardentemente
Gozar contigo os prazeres oferecidos
Pela sagrada Cípris (Afrodite) (...)
(PROMETEU ACORRENTADO, vv. 841, p. 44)

Zeus deixa de ser o senhor onipotente do *Olimpo* para torna-se um apaixonado impulsivo, um deus que se sujeita aos caprichos de uma mulher, um ser de uma raça até então odiada pelo deus dos deuses: a raça humana:

Prometeu
Como não ouviria eu, pobre mulher (...)
Que há pouco tempo acalentavas com amor
O coração de Zeus (...).
(PROMETEU ACORRENTADO, vv. 760-764, p. 40).

O Amor de Zeus por Io afeta o *Olimpo*. Até mesmo Hera, a deusa esposa, expressa o seu ciúme e sua vingança para com uma simples mulher: os deuses já não são supremos e onipotentes:

Prometeu
(...) e agora, atormentada
Pelo rancor de Hera, és sempre constrangida
A percorrer assim estes longos caminhos
(PROMETEU ACORRENTADO, vv. 764-765, p. 40)

Prometeu conclui a sua previsão da queda definitiva de Zeus conclamando:

Prometeu
(...) há de chegar o dia
Em que, malgrado a pertinência de sua alma,
Zeus passará a ser extremamente humilde,
Pois os festejos nupciais já programados
Custar-lhe-ão o fim do trono e do poder
Com seu inevitável aniquilamento; (..)
(PROMETEU ACORRENTADO, vv. 1225-1119, p. 58)

Para além, sentencia Prometeu que os tormentos de Zeus terão início no dia em que o seu longo castigo tiver fim:

Prometeu
No dia em que afinal for atingido o alvo
E tiver fim a minha longa provação,
Zeus ficará sabendo qual é a distância
Imensurável entre reinar e servir!
(PROMETEU ACORRENTADO, vv. 1226-1230, p. 58)

Em Ésquilo a libertação de Prometeu é também a libertação da humanidade, conforme afirma Jaeger: “Todos os séculos viram nele (Prometeu) a imagem da humanidade”.(1979, p. 288); e a queda de Zeus será a oportunidade dos homens também romperem de vez as correntes que os prendem aos deuses e se libertarem para sempre da dependência do destino.

Por fim, as peças de Ésquilo levam ao entendimento que a sua obra trata-se de uma forte tentativa de mostrar ao homem do seu tempo, o cidadão da *pólis*, que estrutura as cidades-Estado, que o mito não pode mais comandar a vida humana. O homem da *pólis*, o homem político, o homem cidadão não pode mais ficar na dependência das leis divinas. Deve ser ele, o homem, que tem por obrigação tomar para si as responsabilidades da sua vida e da sua sociedade. Somente libertando-se dos desígnios divinos, rompendo definitivamente as correntes que o aprisiona, é que o homem iluminado pelo fogo de prometeu – a razão –, poderá chamar-se cidadão, e terá o direito de ir até *Ágora* (praça pública) discutir o futuro da *pólis* e da sua própria vida como membro da “nova” sociedade.

REFERÊNCIAS

- ÉSQUILO, *Prometeu Acorrentado*; Tradução do grego, introdução e notas, Mario da Gama Kury. – Rio de Janeiro: Jorge zahar editores, 1993.
HOMERO, *Odisséia*. Lisboa: Sá da Costa, 1956.
JAEGER, W, *Paidéia – a formação do homem grego*; São Paulo-SP: Martins Fontes editora, 1979.
ROMILLY, Jacqueline de. *Fundamentos de literatura grega*; Rio de Janeiro: Jorge Zahar editores, 1984
VERNANT, J-P. *O homem grego*; Lisboa-Portugal: Editorial Presença, 1994.

ESTOICISMO E ESCRAVIDÃO NA ROMA IMPERIAL

SOUZA, Rodrigo Gonçalves de (PIC-UEM)
VENTURINI, Renata Lopes Biazotto (DHI-UEM)

A Antiguidade greco-romana mantém relações privilegiadas com a nossa sensibilidade contemporânea. É opinião generalizada que a nossa civilização herdou dos Gregos e dos Romanos as suas características mais específicas e utiliza constantemente alguns dos seus temas filosóficos ou literários e algumas das suas formas estéticas. Essa familiaridade é todavia contrariada por práticas que imprimem àquela que é considerada como a civilização por excelência um profundo sinal de barbárie. À distância, essa justaposição é interpretada como uma contradição insuperável. Como é possível inventar a filosofia, a política, construir monumentos que encarnam perfeitamente esses novos valores e, ao mesmo tempo, obrigar as pessoas a combater nos anfiteatros ou reduzir à escravidão uma parte da humanidade?²²⁸

A afirmação de Yvon Thébert (1992), sintetiza a preocupação de vários estudiosos do período Clássico Antigo no que diz respeito à escravidão. Há um questionamento, uma aparente contradição entre democracia ateniense e escravidão, entre Estoicismo e escravidão.

A escravidão antiga foi a forma de dominação preponderante na sociedade greco-romana. No entanto, sua existência caminhou paralelamente ao incremento da liberdade e da cidadania. Desde cedo, a liberdade do homem e sua interação ao meio em que vivia, foram artifícios usados para a consolidação do Estado. Tal contradição perdurou no mundo romano, ao longo dos períodos republicano e imperial. A defesa da liberdade, dos princípios morais, típicos dessa civilização, conviveu paradoxalmente com o princípio da escravidão. Mas como exaltar a liberdade do homem e, ao mesmo tempo, legitimar a instituição servil?

Os elementos que legitimavam a escravidão romana podem ser buscados nos princípios filosóficos do Estoicismo, cuja proposta ética parecia solidificar um quase conformismo social, ao ponto que nem senhor nem escravo sabiam questionar a legitimidade da instituição servil. Procurarei entrar no cerne das relações entre senhor e escravo e analisar sua interação no universo social, propondo uma breve análise do contexto histórico do Alto Império, em particular o século I d.C. embora, como afirmei anteriormente, a escravidão tenha existido durante toda a história da civilização romana, foi justamente neste período que a instituição servil passou por uma sutil, porém significativa, evolução.

No final do período republicano, Roma sofreu uma série de transformações sociais, políticas e econômicas. Lembramos que a constituição do Império já se mostrava na República, pois o processo de conquista trouxe consigo uma diversidade social sem precedentes para o mundo romano. Tal fato se explica

²²⁸ TREBERT, Yvon. *O escravo*. In: GIARDINA, Andrea (dir). *O homem romano*. Lisboa: Presença, 1992 – p. 119

pela expansão da cidadania fora de Roma, ao lado da entrada de mão-de-obra escrava, em grande proporção.

No final do século I a.C., Roma foi abalada por uma série de conflitos de interesses das camadas superiores, os confrontos políticos e militares dos grupos de cidadãos, agravado ainda por revoltas de escravos e provincianos. Embora tais conflitos não tenham promovido uma revolução na sociedade romana que pudesse alterar a organização social, o sistema republicano, submerso num universo de crises sociais e políticas, foi incapaz de apaziguar as tensões. Enfraquecida, Roma deu lugar a uma nova composição política: o *Imperium Romanum*:

(...) A República dos últimos tempos não conseguiu resolver as suas crises, nem através de reformas nem através de uma revolução social; apenas foi capaz de iludir os seus verdadeiros problemas mediante a aniquilação da sua organização política tradicional e deixando a resolução definitiva dos problemas para um novo sistema político.²²⁹

Foi inaugurada a monarquia de Augusto. Tendo o exército sob o seu comando e principalmente, o reconhecimento pelo Senado, que concedeu a ele o título de *Princeps* (o primeiro cidadão), Augusto assumiu plenos poderes, sendo a autoridade máxima em todo o território romano. Este período foi inundado por um surto de prosperidade econômica.

Augusto buscou a unificação política introduzindo reformas para conter as guerras civis. Introduziu a política do “pão e circo”, que consistia na distribuição de cereais para as camadas menos favorecidas e ao mesmo tempo oferecia jogos públicos, como as lutas de gladiadores, como forma de entretenimento. Tais medidas, somadas a manutenção da ordem política, por meio de nomeações a cargos públicos a membros do escol tanto das províncias como da própria Roma, propiciaram o que podemos chamar de *Pax Romana*. Augusto também distribuiu lotes de terras, sobretudo aos soldados, fortalecendo seu poder sobre o exército e, ao mesmo tempo, transformando-o numa força permanente, privilegiada e, sobretudo, leal ao poder imperial.

Augusto concedeu as famílias ricas das províncias o direito de ocupar cargos no Senado. A ordem senatorial, assim aumentada, mesmo desprovida dos poderes que usufruía durante a República, permaneceu como a camada mais importante da sociedade romana.

A estrutura social e econômica de Roma não foram alteradas. O que se verificou foi uma redefinição do topo da camada social, que passou a ser ocupada pelo *Princeps*, e a integração das províncias e seus habitantes no Estado por meio da concessão à cidadania aos membros das camadas privilegiadas. Quanto à economia, ela permaneceu predominantemente agrária durante todo o Império. No entanto, os modos de produção passaram por uma

²²⁹ ALFOLDY, Géza. *A história social de Roma*. Lisboa: Presença, 1989 – p. 107-108

relativa evolução; a agricultura impulsionou a integração das províncias por meio do comércio:

Se a estrutura social do Alto Império diferia relativamente pouco da de finais da República, essa continuidade derivava principalmente da natureza do sistema econômico romano, que pouco se alterou com a transição da República para o Império. Podemos considerar também que os primeiros tempos do Império foram o período mais florescente da vida econômica de Roma. Neles se manifestou claramente um surto de desenvolvimento ligado ao aumento da quantidade e, em parte, também da qualificação da produção. Surto esse que ficou principalmente a dever-se à anexação e urbanização das províncias e foi favorecido pelas condições criadas com a pax Romana, as quais permitiram um grande incremento da produção em vastos territórios do Imperium Romanum, sobretudo no Ocidente.(...)²³⁰

A escravidão ainda vigorava durante o Império, no entanto, sua importância para a agricultura diminuiu, pois novas formas de trabalho foram introduzidas, tornando a produção mais rentável e lucrativa. Enquanto a escravidão no campo perdeu espaço para a mão-de-obra assalariada, nas cidades ela permaneceu uma constante.

A escravidão no Império não responde mais a uma necessidade de suprir a mão-de-obra, ela torna-se agora, uma válvula de escape para o excedente da sociedade.²³¹

Após as grandes conquistas territoriais do período republicano e a conquista da Gália, por Julio César, no final do século I a.C. o território romano pouco alterou suas fronteiras. Com isso, a grande massa trabalhadora passou a ser recrutada na própria cidade. Em geral, crianças abandonadas, recém-nascidos do campo eram vendidos livremente na cidade, além dos filhos das escravas que, assim como estas, eram propriedade do seu senhor:

Os filhos de escravas, quem quer que fosse seu pai, eram propriedade do senhor, assim como as crias do seu rebanho; o amo decide criá-los ou, ao contrário, enjeitá-los ou até afogá-los, como fazemos com os gatinhos. Um romance grego relata as preocupações de uma escrava que estremece à idéia de que seu senhor e amante venha a matar o recém-nascido que ela trás no ventre; numa coletânea de blagues, o Philogelôs, lemos uma muito boa que é a seguinte: O Distraído teve um filho de uma de suas escravas e o pai do Distraído o aconselhou a matar a criança; o Distraído retorquiu: Começa por matar os teus e depois poderás me aconselhar a matar os meus! Quanto ao enjeitamento, constituía uma prática usual e não só entre os pobres; os mercadores de escravos iam recolher os enjeitados nos santuários ou nos monturos públicos.²³²

²³⁰ ALFOLDY, Géza. Op. Cit. – p. 111

⁴ VEYNE, Paul. *A sociedade romana*. Lisboa:Edições 70, 1993 – p. 13

²³² VEYNE, Paul. *O Império romano*. In: ÁRIES, P. e DUBY, G. (org). *Do Império Romano ao Ano Mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989 – p. 62 (vol. I).

Diferentemente do período republicano, onde as relações entre senhor e escravo eram apenas de produção, distante e sub-humana; durante o Principado essas relações se intensificaram, não apenas no que se refere ao tratamento dispensado ao escravo, mas inclusive na sua utilização. A escravidão no campo perde espaço lenta e progressivamente para uma escravidão urbana. O escravo passa a desempenhar os mais diversos papéis na sociedade, inclusive na política, na economia, e na cultura. Essa mobilidade social poderia proporcionar o enriquecimento.

Alguns deles viviam em condições melhores que muitos plebeus empobrecidos. A busca de melhores condições de sobrevivência na cidade nos permite conhecer casos de plebeus que se vendiam como escravos, ou de gananciosos em busca de prestígio. Paul Veyne cita o exemplo do riquíssimo Pallas, descendente de uma nobre família da Arcádia, que se vendeu como escravo para se tornar administrador de uma dama da família imperial e acabou como Ministro das Finanças e eminência parda do Imperador Cláudio.

Apesar do exemplo de Pallas, o número de privilegiados era insignificante. A realidade do mundo servil fôra muito mais obscura e sombria. Apesar de alguns poderem desfrutar de imensos privilégios, o escravo sempre foi escravo, e jamais deveria esquecer a sua condição. Mesmo os mais confiáveis estavam sujeitos a castigos e punições:

(...)Um vilicus, culpado de infidelidade para com a esposa que lhe fora concedida, fato que tinha causado prejuízos aos bens do senhor, é barrado com mel e entregue às formigas, que lentamente lhes roem as carnes e as vísceras. Um senhor ciumento encarrega um escravo de vigiar a sua amante e, embora conheça a excepcional fidelidade desse escravo, não deixa de o ameaçar com a prisão, as cadeias e, por último, uma morte lenta à fome, caso não cumpra a sua missão. Um governador, depois de ter recebido uma denúncia, manda imediatamente torturar os escravos de uma mulher suspeita de alguns homicídios. Numa fábrica de moagem, há escravos que exibem as marcas do chicote e do ferro em brasa, escravos magros, andrajosos e acorrentados: um estado lastimável que eles partilham, numa sugestiva comparação, com os animais que fazem girar as mós. Todavia, sob outros aspectos, o proprietário dos moinhos é um homem bom e afável.²³³

Para além das formulações criadas acerca do escravo, durante toda a história romana, ele permaneceu como o negativo do cidadão. Desprovido da sua liberdade, ele é caracterizado pela ausência de tempo livre. Não é definido por padrões étnicos. Embora tenha havido uma busca dos estóicos pela humanização, em momento algum a instituição escravista foi questionada. Buscava-se, na verdade, uma moralização, uma padronização da conduta; o escravo continuou sendo escravo, inferior e sub-humano. Mas a moral vigente passou a ser outra:

²³³ THEBERT, Yvon. Op. Cit. – p. 123-124

De uma evolução da moral. Os homens livres começaram a ser duros tanto consigo mesmos como com os escravos porque seu senso de dever se baseava no estatuto cívico, sem a interposição, ilusória, mas delicada, de uma consciência moral. Havia, pois, tantas éticas diferentes quantos estatutos, e a moral de um escravo não é a de um cidadão. “Ter complacências”, dizia um orador, “constitui uma infâmia por parte de um homem livre; por parte de um liberto com relação ao amo é o efeito de um justo reconhecimento; por parte de um escravo é seu dever puro e simples.” Agora, a moral parece derivar da consciência humana em geral; o escravo continua um escravo, mas a ética se torna universalista.²³⁴

Durante meados do século I d.C., o Estoicismo se consolidou com a presença de Lúcio Aneu Sêneca (4 a.C. – 65 d.C.). Convivendo com outras correntes filosóficas, principalmente o Epicurismo, os princípios estoicos nortearam a moral do cidadão romano, bem como forneceram notáveis considerações acerca da escravidão.

Figura importantíssima da política romana, Sêneca foi um dos filósofos responsáveis pela difusão da doutrina estoica em Roma. Nasceu em Córdoba, na Espanha. Quando criança foi levado à Roma, onde estudou retórica e filosofia. Exerceu várias magistraturas no Alto Império; foi questor, orador forense e senador. Durante o principado de Cláudio, Sêneca ocupou uma importante posição na política. Acusações levantadas contra ele levaram-no ao exílio na Córsega, em 41 d.C., onde permaneceu por oito anos. Foi chamado de volta a Roma devido à insistência de Agripina, para se tornar preceptor de seu filho Nero.

Após a morte de Cláudio, Nero é nomeado Imperador no ano 54 d.C. A influência de Sêneca, somada a de Burro - prefeito da guarda - tornaram a administração do Imperador justa e correta. No entanto, com a morte de Burro e a ascensão de Tigelino, a conduta de Nero piorou progressivamente. A decepção pelo desvio de caráter de Nero leva Sêneca a afastar-se da política, passando a viver isolado e dedicando-se exclusivamente a literatura. Mesmo afastado da vida política, Sêneca foi acusado de conspiração, e acabou recebendo ordens para matar-se. Ordem que, segundo Tácito, foi cumprida com plena serenidade. Sêneca foi um escritor profícuo. Suas obras em prosa conservadas incluem os Diálogos e as Consolações: *De Providentia*, *De Constantia Sapientis*, *De Ira*, *De Brevitate Vitae*, *De Vita Beata*, *De Otio*, *De Tranquillitate Animi*, *De Consolatione ad Marciam*, *De Consolatione ad Polybium*, e *De Consolatione ad Helviam Matrem*. Suas obras são compostas ainda por tratados morais: *De Clementia* e *De Beneficiis*, e uma coleção de 124 Epístolas a seu discípulo Lucílio. Atribui-se a Sêneca a adaptação de algumas obras do teatro grego, como *Medea* e ainda possui dois gêneros distintos: *Naturales Quaestiones* e *Apocolocyntosis*.

Suas obras constituem, em geral, ensaios morais sobre vários aspectos da vida: a felicidade, o bem supremo, os terrores da morte, as riquezas, a busca

²³⁴VEYNE, Paul. Op. Cit. – p. 78

pela paz de espírito entre as aflições da vida, a conformidade; contendo inúmeros conselhos sábios sobre os problemas rotineiros do seu mundo.

A filosofia estoica teve origem na Grécia. Fundada por Zenão em 315 a.C. a Escola Estoica concebia o mundo como um todo orgânico, uma harmonia que era regida pela sabedoria divina. De acordo com essa doutrina, o mundo era formado por ciclos infundáveis; ao fim de cada ciclo, o universo era absorvido pelo fogo divino, para então iniciar um novo período cósmico exatamente igual ao anterior.

Segundo a doutrina estoica, o homem devia interagir com a natureza e consigo próprio. Devia levar uma vida baseada na virtude da alma, na conduta moral e ética, na busca pela sabedoria. Um de seus princípios fundamentais era o desligamento com a vida material, ou seja, propunha um equilíbrio de espírito, o abandono das paixões: medo, desejo, dor, prazer. O homem devia viver em conformidade e harmonia com a natureza.²³⁵

O Estoicismo passou a legitimar e ordenar a relação entre senhor e escravo. Embora visto como um ser humano dotado de consciência, a relação de submissão e obediência do escravo cobriu-se de um dever moral. Esse conceito de moralidade visava uma mudança, mesmo que ilusória da condição do escravo. Segundo Paul Veyne, reconduzir o pai de família a seus deveres de juiz que deve respeitar os usos, casar os escravos, é belo e bom, mas não mudava em nada a crueldade dos castigos, a má nutrição, a miséria material e moral, a tirania.²³⁶

Portanto, ainda não havia nada que colocasse em causa a escravatura, ao contrário, havia o desejo de reforçá-la, por meio da moral estoica. A escravidão romana continua a intrigar os historiadores contemporâneos:

“Essa submissão radical de uma parte da humanidade em benefício de outra projeta uma luz violenta sobre a realidade do mundo greco-romano. Renunciar a uma abordagem idealista, ou seja, reconhecer que as notáveis produções da Antiguidade se apoiam numa exploração ferozmente exibida, não basta para resolver o que se apresenta como uma contradição fundamental: como é possível exaltar a liberdade do cidadão e, ao mesmo tempo defender, o princípio da escravatura?(...)”²³⁷

REFERÊNCIAS

ALFOLDY, Géza. *A história social de Roma*. Lisboa: Presença, 1989

BRUN, Jean. *O Estoicismo*. Edições 70, 1986

CARDOSO, Ciro Flamarion S. *trabalho compulsório na Antiguidade: ensaio introdutório e coletânea de fontes primárias*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 1987

²³⁵ BRUN, Jean. *O Estoicismo*. Lisboa: Edições 70

²³⁶ VEYNE, Paul. Op. Cit. – p. 79

²³⁷ THÉBERT, Y. Op. Cit. – p. 121

- CARCOPINO, Jérôme. *Roma no apogeu do Império*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990
- HARVEY, Paul. *Dicionário Oxford de literatura Clássica: grega e latina*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987
- FINLEY, Moses I. *Aspectos da Antiguidade: Descobertas e controvérsias*. São Paulo: Martins Fontes, 1991
- FINLEY, Moses I. *escravidão antiga e ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1991
- GRIMAL, Pierre. *O Império Romano*. Lisboa: Edições 70, s/d
- THÉBERT, Yvon. *O escravo*. In GIARDINA, Andréa (dir). *O Homem Romano*. Lisboa: Presença, 1992 – p.117-145
- VEYNE, Paul. *O Império Romano*. In: ÁRIES, P. e DUBY, G. *História da vida privada: Do Império Romano ao Ano Mil*. Volume I. São Paulo: Companhia das Letras, 1989
- VEYNE, Paul. *A sociedade romana*. Lisboa: edições 70, s/d.

CONSOLAÇÃO ÀS TRIBULAÇÕES DE ISRAEL: O LIRISMO DE UM DISCURSO EIVADO DE SOFRIMENTO

TOFALINI, Luzia Aparecida Berloff (UEM)

A *Consolação às Tribulações De Israel* foi escrita por Samuel Usque, em Israel, dois anos depois de ser expulso de Portugal. A reflexão, que se faz do texto artístico, tem por base a reprodução fac-similada da edição de Ferrara, na Itália, em 1553. Daí a dificuldade apresentada no sentido de compreensão das palavras e dos subtextos, uma vez que muitas palavras sofreram diferenças de significado, além de outras que, em desuso, tornaram-se arcaicas. Há, inclusive, vocábulos que deixam transparecer uma influência do idioma italiano da época. A despeito das diferenças das palavras, se comparadas com a língua portuguesa contemporânea, a tessitura textual possui um ritmo poético. Com efeito, a beleza do discurso altamente literário, e o que ele representa, convida à pesquisa.

Yosef Hayim Yerushalmi (1989, p.363) menciona ter notícia de apenas quatro exemplares da edição de Ferrara. Eis por que D. Manuel II a considerava uma obra rara entre as mais raras.

CONSOLACAM AS TRI-
BVLACOENS DE
ISRAEL.
COMPOSTO POR SA-
MUEL VS.
QVE.



*Empresso en Ferrara en casa de Abraham aben
Vsque 5313 Da criad. am. 4 7 de Setembro*

Na Península Ibérica, onde se instalaram desde os tempos de Salomão, os judeus, assim como todo o povo, sofreram e suportaram o domínio romano, as invasões bárbaras, os reinados visigóticos e o problema dos árabes.

Entretanto, “integraram-se nos reinados cristãos da Reconquista” (LAFER, 1978, p. 21). A partir do Terceiro Concílio de Toledo, em 589, quando se estabeleceu o catolicismo como religião do Estado, iniciou-se um período extremamente difícil para o povo judeu. Houve muitas perseguições amenizadas por períodos de tolerância.

As relações entre árabes, cristãos e judeus, estabelecidas pelo Pacto de Omar, favoreceu grande atividade intelectual na Península, o que a transformou no mais importante centro cultural europeu da época (Cf. LAFER, 1978, p.22). No dizer de Antônio José Saraiva (*apud* LAFER, 1978, p.23),

(...) quando os árabes se retiraram, (os judeus) permaneceram como sobreviventes e representantes de formas de economia, técnica e cultura de que os invasores cristãos estavam ainda vivendo. Num mundo predominantemente agrário e feudal, conservaram a tradição da economia comercial, monetária e em parte capitalista de uma sociedade urbana, como havia sido a dos árabes na Península.

Em Portugal, os judeus já se haviam estabelecido muito antes da formação do Estado Nacional. Muitos chegaram a ser conselheiros “para assuntos monetários”, outros foram mantidos por monarcas na “direção de negócios públicos”. Todavia, tais cargos constituíam exceção. A maioria do povo judeu estava sujeita a “leis restritivas, como viver na cidade, fora do gueto, e não trazer no vestuário a degradante e preventiva estrela” de seis pontas (Cf. LAFER, 1978, p. 23-24).

A Igreja, por sua vez, entendia que os judeus, na qualidade de povo escolhido, deveriam ser defendidos e sobreviver, porque seria através deles que se patentearia o triunfo final do plano de Deus para a salvação do mundo (Cf. LAFER, 1978, p. 24). É que o povo judeu constitui o testemunho vivo do Messias, que afinal é o próprio Cristo. Daí as diversas bulas papais insistindo na proteção de tal povo. Não obstante, foram expulsos no final do século XV, deixando “no sangue, na alma e na cultura ibérica, a marca de sua individualidade” (LAFER, 1978, p. 21).

Os judeus da Diáspora, no processo de expulsão, levaram consigo a influência do pensamento helênico. Hipócrates, Galeno, Euclides, Arquimedes, Ptolomeu, Aristides e outros pensadores tornaram-se acessíveis aos judeus ibéricos, uma vez que estes dominavam a língua portuguesa. Essencialmente antifilosófica, a tradição judaica acabou por aderir ao método e à terminologia do pensamento grego. Desta forma, incorporaram as idéias de Aristóteles e de Platão, além da escolástica medieval e, evidentemente, de todo o pensamento ocidental (Cf. LAFER, 1978, p. 22). Eis uma página que, além de mostrar a dor “aos senhores do desterro de Portugal”, está permeada por idéias gregas.

DA ORDEM E RAZAM DO
LIVRO PROLOGO.
AOS SENHORES DO DESTER-
RO DE PORTVGAL.



O S A F L I T O S
animos fœe a memoria
dos males paffados em
parte demenur o traba-
lho dos presentes, especi-
almente se os q̃ passarom
ricedem aquelles em q̃ se acham, e posto
q̃ maamente se cura hum mal cõ outro to-
da uia este genero de mezinha foi apro-
uado por aquelles excellentes baroẽs q̃
com sua muita ciencia remedios pera as
aflições d'alma nos deixaron, e como
as pessoas podiã soporitar os trabalhos
a que esta miserauel vida que viuemostã
to fogaça he e sometida; Pello que
Socrates espelho e norte por onde se
guiarom nam somente os Atenienses yn-
uentores de toda doutrina, mas o resto
da gentildade possuidora de todas as
boas artes) dizia q̃ vendo-se as pessoas
em fadiguas cotejasem os males q̃ atras
ficauam cõ os presentes e facilmente lhe
achariam consolaçam. Por que nhũm

iii

Eis, no excerto, uma prova da assimilação dos ensinamentos clássicos representada pela doutrina de Sócrates:

Pelo que Sócrates (espelho e norte por onde seguiram não somente os Atenienses inventores de toda doutrina, mas o resto da gente possuidora de todas as boas artes) dizia que vendo-se as pessoas em fadigas comparassem os males que atrás ficavam com os presentes e facilmente lhe achariam consolação.

Samuel Usque demonstra, na *Consolação*, grande erudição. Daí Yosef Hayim Yerushalmi (1989, p.51), assinalar que

From the culture reflected in the *Consolaçam* it would appear that Usque had received a broad education in Portugal. He had learned Latin and perhaps some Greek, read widely in the classics, and apparently knew Spanish well. He must also have cultivated a particular interest in Portuguese vernacular literature, since his own stylistic mastery could only have been achieved before he left.

O decreto de expulsão dos judeus de Portugal data de 1496. Havia cerca de cento e noventa e cinco mil judeus em Portugal. D. Manuel, devido aos

interesses comerciais passou a exigir uma conversão forçada. Muitos judeus tornaram-se cristãos, ainda que sob o véu de conversão autêntica. São os chamados cristãos-novos. Aqui, encontra-se Samuel Usque:

He was certainly born in Portugal, perhaps shortly after the conversion of 1497. He himself refers to the New Christians as “our Portuguese nation” (nossa nação Portuguesa), and the portuguese as the language he há suckled with his mother's milk (a lingua que mamey). His forebears, he declares, were “of the dispersion of Castile” (do desterro de Castela), wich may indicate that they were among the spanish exiles of 1492. He lived in Portugal as a New Christian at least until 1531, the year in wich John III requested authorization for an Inquisition. The equivalent Jewish date (5921) [...] (YERUSHALMI, 1989, p. 50).

Em terras estrangeiras, Samuel Usque redigiu a *Consolação às Tribulações de Israel*. Escrita em altíssimo tom artístico, a obra atingiu lugar cimeiro ao lado de alguns dos livros mais perfeitos da prosa clássica na história das letras portuguesas. Ao tratar dos sofrimentos da Diáspora, a *Consolação* não se constitui como poema épico, mas poderia assemelhar-se à tragédia, se não fosse eivada de força histórica e antropologicamente otimista (Cf. MARTINS, 1989, p. 140). Escrita em português e tratando de uma lamentação do trágico percurso de um povo na sua história, a obra pretende “convencer os portugueses de que Israel não merecia ser alvo de tamanhas crueldades” (MARTINS, 1989, p.142).

No prólogo da obra, Samuel Usque quer “explicar aos judeus da Diáspora, os motivos profundos que estão na gênese da *Consolação às Tribulações de Israel*” (MARTINS, 1989, p. 135) e advertir “os correligionários de que tantos sofrimentos formam um caminho tergiversante, mas seguro para a recuperação da pátria, para a paz da alma e a glória aos pés do Senhor, a contemplar-lhe a face luminosa” (FIGUEIREDO, 1966, p. 178).

A *Consolação às Tribulações de Israel* constitui um dos textos, escritos em língua portuguesa, vazados de mística. Para o narrador, é impossível fugir do fato de que há uma relação de causa e efeito entre o pecado e o sofrimento. Com efeito, e conforme Fidelino de Figueiredo (1966, p. 181),

É com estas quatro obras iniciais que se define o caráter pragmatista da literatura mística portuguesa: *Consolação às Tribulações de Israel*, de Usque, Ferrara, 1553, só em 1906 de novo reimpressa, em Coimbra; *Imagem da Vida Cristã*, de Heitor Pinto, Coimbra, 1563, no mesmo século XVI várias vezes reeditada; *Diálogos*, de Amador Arrais, Coimbra, 1589, mais completos na edição de 1604, depois esquecidos até à edição rolandiana de 1844; e *Trabalhos de Jesus*, de Tomé de Jesus, Lisboa, 1602-1609, uma das obras literárias portuguesas mais vezes reimpressas e traduzidas para línguas estranhas.

O discurso da *Consolação às Tribulações de Israel* espraia-se em uma linguagem bastante rígida no sentido de enquadramento, porém, sua limpidez é indiscutível. O caráter semítico, o tom grandiloquo e profético, o ódio e a

esperança vingadora permeiam o discurso. De fato, há acentos violentos de ódio, maldições e imprecações de um iluminado profetismo. O fatalismo dá sentidos simbólicos àquilo que é comum, criando um ambiente de tragédia e fazendo adivinhar uma catástrofe (Cf. MARTINS, 1966, p. 401).

Classificada como prosa doutrinária “laica e religiosa”, por Massaud Moisés (1974, p. 86), *A Consolação às Tribulações de Israel* “dirige-se por vários caminhos e reflete tendências nem sempre ortodoxas ou cortesãs”. As personagens Numeo e Zicareo, representando respectivamente as figuras bíblicas de Naum e Zacarias, passam a consolar Icabo, anagrama do nome do patriarca Jacob.

Samuel Usque pede ajuda ao Senhor para que a sua pena seja erguida tão alto quanto a altura do seu assunto, uma vez que receia não ter engenho para tanto. Eis as palavras textuais:

nas grandes cousas e dignas de memória, o menos que os bons juízos notam é a língua ou estilo, por que a cousa em si mesma se estima e as palavras não é outro que ua declaração, as quais importam pouco serem elegantes ou mal ornadas (USQUE, 1989, p. iiiir-v).

Na verdade, e conforme José V. Pina Martins (1989, p.140), tal declaração pode ser genuína ou de falsa modéstia, já que Usque se afasta da tradição clássica renascentista, pois esta exigia, no dizer de Camões, um “estilo alto e sublimado”. Martins lembra que não se pode esquecer que *Os Lusíadas* não se propunham a consolar o povo luso, mas exaltar as façanhas gloriosas dos heróis construtores da pátria. Todavia, a *Consolação* objetiva minimizar o sofrimento do povo judeu, consolar o trágico destino da comunidade judaica.

Entretanto, vazada de poesia transcendental, mais especificamente de transcendente poesia lírica, a prosa usquiana alcança grau altíssimo de literariedade, que tem sua gênese no profundo sofrimento que envolve a alma, fundindo homem e mundo, microcosmo e macrocosmo na “mesma antropológica e cosmológica tristeza” (MARTINS, 1989, p. 156-157). É que Samuel Usque, na ótica de Massaud Moisés (1974, p. 87),

impregna a obra de muita emoção, mercê de sua condição judaica, aliada à forte sentimentalidade e sensualidade de raiz artística. Essas qualidades servem de base a um escritor apaixonado, que se coloca inteiro na obra, onde procura retratar os horrores da perseguição a seus irmãos de sangue e de religião.

Na verdade, na *Consolação*, corre um fio de melancolia judaica, do princípio ao fim da obra, que atesta a saudade de Portugal. Esta saudade patenteia-se no momento em que decide escrever a obra na sua própria língua, ou seja, “(...) desconveniente era fugir da língua que mamei e buscar outra prestada per a falar aos meus naturais” (USQUE, 1989, p. Vjr). É que, naquele momento, o sofrimento mais vivo de Israel era ainda o problema da expulsão da Península e, mais especificamente, de Portugal. De fato, pode-se perceber uma “secreta

saudade de Portugal e dos portugueses que tanto tinham perseguido e feito sofrer os seus irmãos de sangue, de lei e de espírito” (MARTINS, 1989, p. 141). Há, porém, outro motivo de haver escrito a obra em língua portuguesa: queria evidenciar que a “ferida aberta por Portugal no espírito e no corpo da sua comunidade estava ainda a sangrar” (MARTINS, 1989, p. 142). Além disso, pretendia convencer os portugueses que o seu povo não merecia ser tratado com tanta crueldade.

A estrutura da *Consolação às Tribulações de Israel* é composta por um Prólogo e três Diálogos. O Primeiro Diálogo é iniciado com uma descrição vazada de serenidade e precede o relato das tribulações até a destruição da Casa Segunda. O Segundo Diálogo lamenta a perda das dez tribos, referidas no Primeiro Diálogo. A estrutura do Segundo Diálogo é composta por tribulações, lamentos, prantos e consolos. O Terceiro e último Diálogo é, no entender de José V. Pina Martins (1989, p. 280), “o mais importante” devido à “própria natureza da inspiração profética e da esperança que o enforma”.

Trata-se de um verdadeiro “canto em prosa”, no qual a poesia forma um conluio com a prosa. Esta hibridez é resultado da necessidade de expressão dos sentimentos e emoções da parte mais abissal do ser. Com efeito, ao longo do discurso é possível perceber uma interação vital da alma e do corpo. Mas tal só se torna possível na medida em que o narrador do texto revela-se como um psicólogo sutil.

O espaço, principalmente a paisagem, é “vista e interpretada numa exegese simbólica em que entram valores existenciais e sobrenaturais relacionados com o povo de Israel” (MARTINS, 1989, p. 337). No cosmos verbal de Samuel Usque transparece alta inspiração:

Ó mundo, mundo, já que tuas racionais criaturas não consentes se doiam de minhas tribulações e ladeiras, se nas insensíveis influíam os céus algum modo secreto de piedade, dá licença aos rios que d'altas montanhas com espantoso rumor vêm quebrar suas escumosas águas em baixo, que detendo o seu arrebatado passo, com manso e lamentoso ruído acompanhem o contínuo curso de minhas lágrimas, e em seu correr cansado, mostrem novo sentimento de minhas longas misérias! E vós outros, príncipes de todos eles, Nilo, Ganges, Eufrates, Tigre, que, desatando-vos do paraíso terrestre, desenfreados vindes abreviar os sequiosos Egípcios, os moles e cheiros Índios e, torcendo o passo, escondendo-vos nas áres por muitos dias, saís depois a mostrar-vos aos bárbaros e queimados Guinéus e sobindo e descendo por ásperos e montanhosos desertos is também saudar os guerreiros e cruéis Tártaros pois lá vos comunicais com aquele tão desejado mensageiro que em carro e cavalos de fogo arrebatado foi levado ao céos, rogo-vos que aqui manso me digais este segredo: — Quando cansarão meus males e fadigas, minhas enjúrias e ofensas, minhas saudades e misérias, as feridas n'alma e minhas mágoas, as bem-aventuranças em sonhos, as desaventuras certas, os males presentes e esperanças longas e tão cansadas?! E quando terá paz tanta guerra contra um fraco sujeito, temor, suspeita, receos de minhas entranhas?! té quando gemerei, sospirarei, matarei a sede co as lágrimas de meus olhos!
(USQUE, 1989, p. Aiiir-v)

Samuel Usque coloca na boca de Icabo um poema-canto de lirismo profundo. Poder-se-ia comparar tal expressão poética com as poesias mais inspiradas de Camões. Eivado de metáforas (Nilo, Ganges, Eufrates, Tigre), sinestesias (“moles e cheirosos Índios”, “por ásperos e montanhosos desertos”), prosopopéias (“com manso e lamentoso roído”, “detendo o seu arrebatado passo”, “dá licença aos rios”), cromatismo (“aos bárbaros e queimados Guinéos”), o excerto tem início com uma descrição idílica da vida pastoril, porém, termina com a confissão das mágoas mais profundas e com lágrimas abundantes que atestam o sofrimento, mas principalmente a saudade (“— Quando cansarão meus males e fadigas, minhas injúrias e ofensas, minhas saudades e misérias...”).

O fluir de tempo está contido no subtexto. Composto de três partes: a descrição da natureza matutina (“que d’altas montanhas (...) vêm quebrar suas escumosas ágoas em baixo”); o movimento dos seres no pino do dia (“cada uma de suas viandas gostosas e naturaes”); e o declinar do dia, quando a personagem Icabo irrompe em lamentações, sem poder atinar com o término das suas tribulações. Usque constrói com palavras, “os traços gerais de um espaço natural que é, de verdade, paisagem verdadeira, vista e interpretada numa exegese simbólica em que entram valores existenciais e sobrenaturais relacionados com o povo de Israel” (MARTINS, 1989, 337). Ainda de acordo com José V. Pina Martins (1989, p. 338), “este propósito de apresentar três momentos essenciais do fluir do tempo diurno assinala já, de algum modo, a intenção de os associar à imagem da própria vida do homem e da história dos povos. (...) o homem intervém no sentimento de uma circunstância tornada estado de alma”.

Os rios e a água são elementos simbólicos que representam a passagem da vida, com seus tormentos e lágrimas. Todavia, permanece a esperança da “visão beatífica, o prêmio conforme ao desejo do Senhor, através da fidelidade, na terra, ao preceito da Lei Santa, estabelecida para todos os filhos de Israel” (MARTINS, 1989, p. 359). Entretanto, o ser é peregrino e luta com as lembranças que povoam o espírito agindo sobre as reações corporais:

Ah! Irmãos, não posso sem grande angústia de minha alma lembrar-me de tempos passados; e como aquela memória se põe a disputar com o estado em que me ao presente acho, subitamente um arrepiado ar (que como vivo o sinto) detendo-se em cada membro e mem-bro, o sangue per todas as veas do corpo espalhado me vai congelando. E sendo que o natural calor dizem ser o assento daquela divina e preciosa forma e faltan do-me, não te maravilhes se a figura vês dessemelhada: os olhos sem lume e pesados, os cabelos descompostos, as mãos frias, as unhas sem cor, e sem sentido lançado em terra (só) debaixo este árvore e com todas as outras virtudes, perdido o temor: assi que, tornando a tratar agora destes tempos, ensanharei mais a crua chaga, cuja qualidade não consente tocer-lhe muitas vezes. Porém não obstante todos os inconvenientes que vejo em meu dano..., quero comprazer-vos e (abrindo o peito té as entranhas) dar-vos conta de mi e da lástima que empremida tenho no meo d’alma.
(USQUE, 1989, p. Aiiiiiir-v)

Com adjetivação precisa, o indivíduo analisa o próprio ser e percebe que todos os atos de recordação do passado causam efeito de sofrimento em cada um dos membros de seu corpo. A dualidade corpo/alma é também enfatizada, revelando a misticidade do discurso. Na verdade, é justamente o discurso místico que exige a presença da modalidade lírica. Daí o entrelaçamento da prosa com a poesia lírica.

REFERÊNCIAS

- FIGUEIREDO, Fidelino de. *História Literária de Portugal*. 3ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1966.
- MARTINS, José V. Pina. *Consolação Às Tribulações de Israel. Alguns dos seus aspectos messiânicos e proféticos*. In: USQUE, Samuel. *Consolação Às Tribulações de Israel*. Vol I. Edição de Ferrara. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- MOISÉS, Massaud. *A Literatura Portuguesa*. 12ª ed. São Paulo: Cultrix, 1974.
- USQUE, Samuel. *Consolação Às Tribulações de Israel*. Edição de Ferrara. Vol. II. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- YERUSHALMI, Yosef Hayim. *A Jewish Classic in the Portuguese Language*. Estudos Introdutórios. In: USQUE, Samuel. *Consolação Às Tribulações de Israel*. Vol. I. Edição de Ferrara. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

O NASCIMENTO DA UNIVERSIDADE MEDIEVAL: HERANÇAS E INOVAÇÕES.

VENDRAME, Vânia Santos (PIBIC/CNPq/UEM)
AZEVEDO, Mário Luiz Neves de (DFE/PPE/UEM)

Introdução

Objetivando analisar como ocorreu o processo de formação das universidades medievais no século XII, deparou-se com afirmações de alguns autores sobre o nascimento dessas instituições, bem como das heranças que estas receberam das escolas anteriores, que podem ser vistas, num primeiro momento, como contraditórias.

Enquanto De Boni (2002, p.17) alerta que não podemos cometer o erro de colocar a universidade “[...] como fruto natural da evolução das antigas escolas eclesiais ou como instituição que teve por modelo os centros bizantinos e árabes [...]”; Bowen (1979 apud CAMBI, 1999, p.182) afirma que a universidade medieval nasceu “[...] pela evolução das escolas catedrais [...] e pela formação de escolas urbanas independentes da Igreja [...]”. Corroborando essa afirmação, Rossato (1998) também garante que as escolas catedrais ou episcopais constituíram a primeira fase da universidade, enfatizando, assim, que a universidade deve muito a estas instituições anteriores.

Deste modo, evidenciou-se a importância de um estudo mais detalhado a fim de entender se as afirmações anteriores são antagônicas ou se as análises realizadas, apenas, possuem enfoques diferenciados sobre o mesmo objeto de estudo. Podendo assim, em algum momento, tornarem-se complementares.

Para tanto, procurou-se salientar os tipos de escolas existentes em períodos anteriores ao nascimento das universidades e suas principais características, a fim de percebermos quais destas mantiveram-se na nova instituição e quais foram às inovações das Universidades Medievais.

1. O ensino anterior às universidades.

O ensino inicial destinado às crianças e jovens na Idade Média poderia ser feito de maneiras diversas. Segundo Verger (1999), o ensino da leitura e da escrita poderia ocorrer em casa, ministrado pela mãe. Porém, como era raro esta possuir instrução, era comum as famílias que possuíam posses, contratarem um professor, chamado de “preceptor”, que recebia por suas horas trabalhadas.

Mas, vale ressaltar que, desde a queda do Império Romano do Ocidente, a grande responsável pelo ensino era a Igreja. Este ocorria, especialmente, em três tipos diferentes de escolas: **monacais, paroquiais e episcopais**. Esta classificação deve-se ao lugar onde estas escolas estavam inseridas, ou seja, mosteiros, paroquiais e catedrais, respectivamente.

Todas estas escolas eclesiásticas caracterizavam-se por priorizar aspectos religiosos e regras de conduta, sem muitos cuidados com a instrução. As disciplinas ministradas resumiam-se ao estudo do *trivium* (gramática, retórica e dialética) e, principalmente, o do *quadrivium* (aritmética, geometria, astronomia e música), que eram chamadas, especificamente, de artes liberais. Além, e acima de tudo, ensinava-se canto, liturgia e sagrada escritura.

Com as modificações nas relações sociais e econômicas ocorridas no final do século X, como a intensidade da vida urbana e do comércio; a Igreja sentiu necessidade de se preparar para esta nova realidade, onde a efervescência de idéias inovadoras e em alguns casos, contrárias a fé católica, estavam sendo ampliadas. Por isso, a partir daí, a Igreja “[...] intensificou a preocupação com as escolas: toda catedral e todo mosteiro devia possuir a sua, pois era preciso preparar o clero e os monges para a nova situação” (DE BONI, 2002, p.21). Além disso, segundo Ullmann (2000, p. 50) “para poder manter-se, propagar a sua doutrina e assegurar o exercício do culto, a religião cristã exige um mínimo de cultura. Num ambiente totalmente bárbaro, o cristianismo não sobreviveria”.

Evidencia-se, no entanto, que este era um ensino sem grandes pretensões. Era preciso apenas, saber “[...] escrever, ler, conhecer a Bíblia, saber de cor os salmos (se possível), um pouco de erudição doutrinal canônica e litúrgica. Nada mais. De cultura clássica, nenhuma idéia. O único livro digno de ser lido era a Sagrada Escritura” (ULLMANN, 2000, p.40). Exatamente, porque a preocupação maior era, apenas, a de formar os novos integrantes da vida religiosa (padres e monges).

Cabe ressaltar, que os docentes envolvidos no ensino destas escolas eram sustentados pela própria Igreja, exatamente porque eram monges, padres ou bispos, não havia professores leigos. Para os alunos, vigorava a gratuidade do ensino. Le Goff (1995), afirma que esta atitude da Igreja está ligada, primeiramente, ao fato de poderem assegurar o ensino para estudantes pobres e, depois, principalmente, por entenderem que a ciência é um dom de Deus, exatamente por isto, não poderia ser vendida.

Havia, também, desde a época carolíngia, uma preocupação por parte da nobreza em formar seus substitutos e, principalmente, os futuros administradores do Império. Para tanto foram criadas as **escolas palacianas**, ligadas aos poderes laicos, e que priorizavam o ensino, sobretudo, da gramática e da retórica, ou seja, conhecimentos indispensáveis para a classe que seria atendida por eles. Entretanto, segundo Ullmann (2000) a real finalidade das escolas palacianas gera controvérsias, devido ao fato que alguns autores afirmarem que estas admitiam tanto clérigos, como leigos; já outros defendem que “[...] a pretendida escola do palácio é um mito, nascido de um contrassenso: os alunos (*scholares*) não são estudantes, mas jovens de linhagem nobre, os quais na corte fazem aprendizagem da arte da guerra e da administração” (LOT, 1951 apud Ullmann, 2000, p.46).

O ensino elementar também poderia, finalmente, ser ensinado em **escolas privadas**. Nestas, segundo Charle e Verger (1996, p.14) “[...] os mestres

instalavam-se por conta própria e, contando apenas com a sua reputação, ensinavam aqueles que aceitavam pagar para matricular-se em suas escolas". Cabe ressaltar, que Abelardo foi o maior representante deste tipo de ensino, no séc. XI. Mas, não o único. O número de mestres que resolveram desenvolver um ensino independente e laico era grande. Baseado neste modelo destaca-se as primeiras escolas de Direito, Medicina e Gramática. Sendo que a primeira delas atingiu um grande número em Bolonha. Já as mais antigas escolas privadas de Medicina ficavam no sul da Itália, em Salerno.

2. Principais características das instituições educacionais.

Para constatar se as instituições anteriores deixaram heranças para o estabelecimento da Universidade Medieval ou, se esta apresentou somente inovações, faz-se necessário contrapormos as principais características, das diferentes instituições. Entretanto, cabe ressaltar que estas diferenças ficam mais explícitas quando enfatizamos o ensino nas escolas eclesiásticas, já que as instituições privadas tinham elementos vistos, posteriormente, nas universidades.

Assim, ao destacarem-se os conteúdos das escolas dirigidas pela Igreja, vê-se que, embora houvesse o estudo das Artes Liberais – *trivium* e *quadrivium*, a prioridade dentro deste ensino era a teologia. Já os "[...] cursos lecionados nas escolas privadas era mais variado, pois – apesar de a sua especialidade ser a Dialética – nela também se ensinava Gramática, Direito e Medicina" (VERGER, 1996, p.47). Disciplinas estas, que depois foram aperfeiçoadas e constituíram parte do ensino das universidades. Evidenciando assim, um dos elementos que a instituição tomou como modelo das escolas pré-existentes.

Ullmann (2002), justifica este aperfeiçoamento das disciplinas, afirmando que naquele momento histórico ocorria à necessidade de se criar novas escolas, que tivessem pretensões maiores que as anteriores - essas seriam as universidades. Mas, desse modo, as artes liberais não poderiam cair no esquecimento. Exatamente por isso, foram transformadas em matérias propedêuticas, que passaram a compor a Faculdade de Artes e serviam, de alguma forma, como preparação para as outras faculdades (Direito, Medicina e Teologia), ditas superiores.

Neste processo de aperfeiçoamento das disciplinas já conhecidas, as traduções de manuscritos vindos do Oriente foram de suma importância para a instituição universitária. Através da Itália e principalmente da Espanha, o mundo Ocidental redescobriu os textos de Aristóteles e seus principais comentadores árabes – Avicenas e Averróis. E segundo Le Goff (1995) foi devido a esses tradutores que a cultura ocidental pôde preencher suas lacunas.

Quanto ao método de ensino usado nas escolas eclesiásticas e privadas, Ullmann (2000) expõe este de forma detalhada²³⁸. Cabe aqui, destacarmos as partes mais relevantes do método. Segundo o autor, o método iniciava-se com

²³⁸ Cf. ULLMANN, Reinhold A. *A universidade medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. p.55-61

a *lectio* (leitura) feita por estudantes avançados ou bacharéis e consistia na leitura e nos comentários de textos, chamados de **autoridades**, pela importância que representavam em um determinado ensino. No caso dos estudantes de Artes, usava-se um texto de Aristóteles. Se o estudo fosse a Teologia, a Bíblia.

Análise das palavras, conexão entre as frases, comparações com outros autores ou passagens paralelas dos evangelhos, destaque das idéias mais importantes – tudo isso fazia parte da *lectio*. Invocava-se, também, o testemunho de literatos renomados (ULLMANN, 2000, p.56).

As anotações feitas em um caderno, sobre os assuntos expostos na leitura, recebiam o nome de *reportationes*. Entretanto, como o ensino oral predominava sobre o escrito, especialmente devido ao alto custo dos livros, a memória era o elemento mais usado nesta fase da aprendizagem.

As dúvidas dos alunos gerava as *quaestiones* (questionamentos), e

das *quaestiones*, brotava, espontâneo, o diálogo – *disputatio* – entre o professor e os alunos, ou entre grupos de alunos, seguindo o proceder da dialética. É claro que esses duelos intelectuais não chegavam ao nível dos que se praticavam, depois, nas universidades. Mas, com certeza, eles aguçavam o espírito dos jovens estudantes e lhes fortaleciam a memória. (ULLMANN, 2000, p.58).

Após o término das disputas, um dos mestres apresentava os argumentos pró e contra em relação à questão estudada, e “determinava” uma solução. Segundo Gilson (1982, p.359) “[...] destas disputações originaram-se as numerosas coleções de ‘Quaestiones disputata’ da Idade Média”, que chegaram até a modernidade. Isso só foi possível ao fato de um dos alunos presente ou, até mesmo o professor, tomar nota da *determinatio magistri*.

O autor destaca ainda, as *reparationes* que eram nada mais, do que as sessões feitas em horários diferentes daqueles das aulas, onde os conteúdos estudados eram repetidos a fim de que o aluno fixasse-os. Assim, havia as *reparationes prandii* e as *reparationes coenae*, feitas, respectivamente, ao meio-dia e no final da tarde. Ocorria, ainda, geralmente aos sábados, uma nova recapitulação dos conteúdos da semana, feitos em sessão pública.

Ullmann (2000), ressalta, também, que nenhuma aula iniciava-se sem que o professor pedisse para que os alunos comentassem as leituras do dia anterior. Esse exercício era chamado de *lectionem reddere*, e exigia dos envolvidos um alto grau de memorização.

Já nas universidades, o método era basicamente o mesmo, no entanto houve um aperfeiçoamento que o levou a atingir um grau de complexidade maior, dando-lhe assim, a denominação de método escolástico. Para Ullmann (2000, p.62) “pedagogicamente, entende-se por Escolástica a sua técnica de ensino ou de expor os temas filosóficos e teológicos” e a ela “[...] pertence o mérito de

haver sistematizado, pela primeira vez, na história do pensamento humano, a filosofia cristã [...]” (ULLMANN, 2000, p.63).

O método enfocava, sempre, quatro estágios. Sendo eles: o vocábulo, a dialética, a autoridade e a razão. Assim, como aponta Le Goff (1995), a preocupação com as leis da linguagem explica-se pela necessidade essencial dos envolvidos com o saber (mestres e estudantes) entenderem as relações que existiam entre a palavra, o conceito e o ser. Já a dialética, “[...] conjunto de operações que fazem do objeto do saber um problema” (LE GOFF, 1995, p.75) e que leva os envolvidos a discutirem até obterem uma solução, expressava-se, também, como fundamento deste novo método. A Escolástica caracterizava-se, ainda, pelo apoio que encontrava nos textos, chamados de autoridades, que serviam de base para as disciplinas, “[...] famosos por conter, se não todo o saber, pelo menos os princípios gerais sobre os quais todo conhecimento posterior deveria basear-se” (CHARLE; VERGER, 1996, p.34). Quanto, ao último desses elementos, a razão, foi responsável pelo entendimento da fé, presente entre os homens, por meio de um outro prisma. “Os escolásticos desenvolveram o convite implícito nas Escrituras, que incita o crente a esclarecer a razão de sua fé” (LE GOFF, 1995, p.76).

A partir daí, os procedimentos de exposição dos conteúdos desenvolvimos pela escolástica, lembram muito os das escolas anteriores, já apontadas aqui (leitura, questionamentos, disputas etc). Cabe resaltar, que as leituras e disputas ganham em termo de qualidade e quantidade. Os mestres e estudantes, tinham uma bagagem maior, devido, por exemplo, ao estudo de textos resgatados da Antiguidade. Isto contribuía para que as discussões fossem mais densas. Em termos de quantidade, evidencia-se que, além das recapitulações feitas após as aulas, nos finais de semana, as disputas públicas ou solenes passaram, também, a serem realizadas durante o período de Páscoa ou Natal. E recebiam o nome de *quolibet de Paschate* ou *quolibet de Natal*. A denominação *quolibet*, expressava a diferenciação desta disputa. O termo, segundo Ullmann (2000, p.67), significava “[...] a respeito de qualquer coisa”, mostrando assim, que qualquer tipo de assunto - teologia, moral, política etc - poderiam ser tomadas como pauta. E

[...] contrariamente às disputas ordinárias, sobre uma ‘tese’ estudada, com antecedência, pelos *respondentes*, sob a direção do professor, nestas disputas solenes as perguntas eram imprevisíveis. Só um mestre bem-arguido intelectualmente lograva enfrentar esse bombardeio de surpresas e incertezas.

Ocorriam, ainda, as *disputatio magistralis*, que se caracterizavam pelo enfrentamento entre dois professores. Esta ocorria na presença dos alunos e contribuía, consideravelmente, para que estes adquirissem novos conhecimentos ou ampliassem os já existentes.

Cabe ressaltar, que as faculdades de Direito e Medicina, desenvolveram ainda, outros tipos de leituras e disputas, que não nós deteremos aqui, exatamente porque a base do método escolástico, descrito anteriormente, não foi alterado.

Para De Boni (2002), esta preocupação com o ensino, foi uma característica da instituição universitária que merece destaque. Como vimos anteriormente, as escolas eclesásticas possuíam um ensino baseado, apenas, na repetição dos conteúdos. Agora, para os mestres e alunos envolvidos nesta nova corporação “[...] não havia mais espaço para a pura e simples transmissão de um saber sempre idêntico. A universidade tornou-se um laboratório [...]” (DE BONI, 2000, p.19), onde as novas idéias desencadeadas pelas mudanças ocorridas na sociedade poderiam ser colocadas em discussão.

E assim, a universidade medieval diferenciava-se mais uma vez. O ensino tinha que ter agora uma função social, ou seja,

[...] os universitários medievais estavam convencidos de que os estudos não constituíam um fim em si, mas deviam propiciar aos que alcançavam o saber beneficiarem-se pessoalmente dele e colocarem sua competência a serviço de fins socialmente legítimos (CHARLE; VERGER, 1996, p.30).

Em relação aos benefícios proporcionados pelos títulos universitários, Ullmann (2000, p.435) ressalta que “[...] o grau de doutor reclamava quase tanta deferência como o título de nobreza, e [...] a formação acadêmica tornou-se uma marca de distinção social, semelhante ao que acontece hoje”. E, exatamente porque a questão da cultura deixou de se limitar, apenas, ao âmbito clerical e monacal e passou “[...] ao mundo leigo e ao mundo do trabalho, formando médicos, juristas e professores, para atuarem, como cristãos, no seio da sociedade”, as universidades medievais representaram, segundo o autor, uma grande inovação. Entretanto, para Oliveira (2005, p.7):

A universidade não é algo novo, no entanto, pelo fato de que nestas instituições o saber adquire um novo caráter, se bem que ainda vinculado ao *trivium* e ao *quadrivium*. Ela constituiu algo novo, principalmente, porque estes novos espaços atraem e aceitam pessoas das mais diferentes regiões da Europa. Assim, a instituição da Universidade é o estabelecimento da universidade dos conhecimentos e das relações entre as diferentes regiões da Europa.

Este fato se confirma pela composição das faculdades, que eram divididas em sistema de nações: mestres e estudantes aí se agrupam segundo seu lugar de origem. Paris, por exemplo, tinha quatro nações: a francesa, a picarda, a normanda e a inglesa. Le Goff (1995) afirma que esta universalidade presente na nova instituição medieval, justifica-se em três momentos. O primeiro, ressaltado anteriormente, diz respeito a internacionalidade dos estudantes e mestres; o segundo, é marcado pelo estudo da ciência, que também não conhece fronteiras. Já o último, relaciona-se a *licentia ubique docendi*, que “[...] dava o direito de ensinar em todos os lugares [...]”. Ela não tem, como as demais corporações, o monopólio sobre o mercado local. Sua área é a cristandade” (LE GOFF, 1995, p.64).

Outra inovação diz respeito aos exames. Para Verger (1996, p.42) as universidades “[...] eram as únicas instituições – e esta era uma das grandes inovações do sistema universitário medieval – que uniam de forma estreita o

ensino e os exames”. O diferencial da universidade estava em, após todo o processo de ensino, verificar se o estudante havia conseguido assimilar os conteúdos.

Cada universidade possuía uma característica quanto aos exames e a obtenção de graus. No caso, do currículo da Universidade de Bolonha, na Faculdade de Direito, o grau era obtido em duas etapas: o exame privado e o exame público. Alguns dias antes do exame privado, o futuro jurista deveria jurar que se enquadrava nas exigências do estatuto e que não iria corromper os examinadores. Este juramento deveria ser feito na presença do reitor. Segundo Le Goff (1995, p.68):

Na semana precedente ao exame, um dos mestres o apresentava ao arcediogo, respondendo pela sua capacidade de enfrentar a prova. Na manhã desta, após assistir à missa do Espírito Santo, o candidato comparecia diante do colégio de doutores, um dos quais lhe dava dois excertos para comentar. Retirava-se então para sua casa a fim de preparar esse comentário, que apresentaria no final do dia, em lugar público (geralmente na catedral), diante de um júri de doutores e na presença do arcediogo, que não podia intervir. Após o comentário exigido, respondia às questões dos doutores, que se retiravam em seguida para votar. Obtida a decisão por maioria, o arcediogo anunciava o resultado.

Se fosse aprovado, o estudante era considerado licenciado, mas só poderia receber o título de doutor depois que fosse aprovado no exame público. Para a realização deste, o licenciado era levado até a catedral onde deveria fazer um discurso e ler uma tese, que depois era debatida pelos outros estudantes presentes. Se obtivesse sucesso, “o arcediogo lhe entregava então, solenemente, a licença para ensinar e lhe outorgava as insígnias de sua função: uma cátedra, um livro aberto, um anel de ouro e a touca ou o gorro” (LE GOFF, 2002, p.68).

Para outros autores, a grande diferença da universidade em relação às escolas pré-existentes, está no fato da primeira expressar um organismo autônomo e de natureza corporativa. E

Ser autônomo significa ser mestre de seu recrutamento, poder dotar-se de estatuto, [...] ser reconhecido como uma pessoa moral pelas autoridades exteriores, tanto eclesiásticas quanto laicas, poder, enfim, organizar livremente aquilo que era a própria razão de ser da cooperação universitária, quer dizer, o ensino, os programas, a duração dos estudos, as modalidades de exames [...] e a colação dos graus que coroavam o êxito nos ditos exames (VERGER, 1999, p.82).

Segundo Ponce (1991, p.101) “a universidade ainda apresentava uma característica só sua, que a transformou na *primeira organização francamente liberal da Idade Média*”. Nela, os estudantes determinavam quando as aulas teriam início, definiam sua duração, os programas e até mesmo, como seriam os exames.

Evidencia-se, portanto, que cada autor salienta e atribui importância a uma inovação das universidades medievais. Mas, foi, sem dúvida, o conjunto destas inovações que fizeram dela uma nova instituição.

Considerações Finais

Por meio da presente pesquisa foi possível confirmar que as universidades não podem ser apresentadas como uma simples consequência do crescimento das escolas conhecidas até então. Elas desenvolveram características próprias e algumas delas, frise-se, contrárias àquelas observadas nas instituições anteriores.

O fato de que em cada tempo histórico o homem desenvolve novas necessidades e novos valores demonstra que as universidades não poderiam usufruir das mesmas prerrogativas das escolas que a precederam, o modelo deveria ser diverso, porque estavam inseridas num outro contexto social, econômico e político e, por isso, conseqüentemente, as aspirações e expectativas eram diferentes das observadas nas instituições anteriores. A universidade medieval deveria responder, assim, às novas necessidades que a sociedade demandava.

REFERÊNCIAS

- CAMBI, F. (1999). *História da Pedagogia*. São Paulo: UNESP, pp. 21-192.
- CHARLE, C; VERGER, J. (1996). *História das Universidades*. São Paulo: UNESP.
- DE BONI, L. A. (2002). A universidade medieval – Saber e poder. IN: OLIVEIRA, Terezinha (org). *Luzes sobre a Idade Média*. Maringá: EDUEM, pp.17-33.
- GILSON, E. (1982). *História da Filosofia Cristã*. 2. ed. Petrópolis: Vozes.
- LE GOFF, J. (1995). *Os intelectuais na Idade Média*. 4. ed. São Paulo: Editora Brasiliense.
- OLIVEIRA, T. (2005). *As universidades na Idade Média (séc. XIII)*. São Paulo: Editora Mandruvã: EDF-FEUSP; Porto: Universidade do Porto,. (Série especial de livros da Revista Notandum Libro, n.5, pp. 01-61).
- PONCE, Aníbal. (1991). *Educação e luta de classes*. 11. ed. São Paulo: Cortez.
- ROSSATO, R. (1998). *Universidade – Nove séculos de história*. Passo Fundo: EDIUPF.
- ULLMANN, R. A. (2000). *A universidade medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- VERGER, J. (1999). *Homens e saber na Idade Média*. São Paulo: EDUSC.
- _____. Modelos. (1996). IN: RÜEGG, Walter (org.). *Uma história da universidade na Europa*. Lisboa: Imprensa Nacional, pp.34-74.

ASPECTOS SOCIAIS DO MONARQUISMO NA ALTA IDADE MÉDIA OCIDENTAL

*VITORETTI, Regiani Aparecida (UNISSA)
OLIVEIRA, Terezinha (DFE/PPE/UEM)*

O monaquismo constituiu, indubitavelmente, um alicerce para a expansão do Cristianismo. Contudo, o monaquismo, na Alta Idade Média ocidental, não promoveu resultados apenas circunscritos no âmbito religioso, mas igualmente apresentou importantes desdobramentos econômicos, sociais, culturais e educacionais.

Embora tenha assumido diferentes formas, o monaquismo tem sido uma constante não apenas no Cristianismo, mas em várias religiões ao longo da história. No que concerne ao Cristianismo, desde seus primórdios, existiram pessoas que apreciavam a vida retirada para cumprirem, com mais facilidade, os mandamentos da Lei de Deus e a fim de conservarem a paz de espírito. Na Igreja primitiva surgiu e disseminou-se a instituição das virgens cristãs que, segundo Nunes (1979, p. 85), “já constituía a forma comunitária de uma ordem religiosa”.

O Oriente, local de origem do monaquismo, conheceu, a partir do século III de nossa época, duas grandes tradições monásticas: a anacorética e a cenobítica. Acerca de sua origem, Nunes (1979, p. 85) relata que, primeiramente, surgiram os anacoretas, homens que abandonavam as cidades, buscavam a solidão dos desertos, praticavam a perfeita castidade e se entregavam às práticas de piedade e penitência. Aos poucos, formaram-se colônias de anacoretas sob a direção de um abade e, por fim, organiza-se a vida cenobítica, comunidades de monges que, sob a direção de um abade, seguiam uma Regra e viviam em comunidade.

No início do século IV, o monaquismo foi introduzido no Ocidente. Herdeiro das tradições orientais, ele teve um papel de extrema importância na expansão e consolidação do ideal cristão, além de um importante papel social. A forma de organização da vida monástica que se desenvolveu foi o cenobitismo. A fundação de mosteiros no Ocidente está ligada à elaboração ou à adoção de um conjunto de normas orientadoras na organização dos mosteiros, as Regras. Neste sentido, Miccoli (1989, p. 36) afirma:

[...] essas regras e essa organização comportavam também uma modificação radical das orientações mentais de base, na própria forma de constituição e desenvolvimento da experiência monástica, já que o critério da obediência e da disciplina passava a participar como elemento essencial.

Assim, a elaboração de códigos rígidos de comportamento refletia as necessidades de disciplina, obediência e mudança de comportamento por parte dos homens do período. As mudanças exteriores e interiores do candidato a monge não eram tarefas fáceis, daí a necessidade de dotar o edifício monástico de sólidas bases – as Regras.

Como afirma Oliveira (1997), da mesma forma que outras instituições humanas, a Igreja é o resultado das relações entre os homens. Se essas relações se alteram, as instituições também se modificam. Tendo como base essas considerações, entendemos que a expansão monástica ocidental, iniciada no século VI, foi fortemente influenciada pelas condições sociais e materiais desfavoráveis do período decorrentes, principalmente, da desagregação do Império Romano e das invasões germânicas. Desta forma, concordamos com a afirmação de Miccoli (1989, p. 36) na qual salienta que o monge não era apenas uma alma em busca de Deus, mas, também, um homem que procurava garantir a sua sobrevivência, que necessitava de paz e tranquilidade em um mundo cada vez mais difícil e hostil.

Sobre essa questão, Anderson chama a atenção para o fato de que os papéis econômicos, culturais e educacionais que os mosteiros passaram a desempenhar, na Idade Média ocidental, relacionavam-se ao estado geral da sociedade e não com uma atitude deliberada da Igreja Cristã:

Seria um erro atribuir esta mudança a qualquer poder autosuficiente dentro da igreja – o curso diferente dos acontecimentos no Ocidente e no Oriente apenas seria o bastante para deixar claro que foi todo um complexo de relacionamentos e não a própria instituição religiosa em si, que definitivamente fixou os papéis econômicos e sociais do monasticismo (ANDERSON, 1994, p. 129-130).

Ao analisar as causas da expansão monástica ocidental, François Guizot, em sua obra *Histoire de Civilisation en France* (1884), afirma que a criação das ordens monásticas, na Alta Idade Média, expressava o próprio empenho da Igreja em sua manutenção e organização, estabelecia mecanismos que impediam que os religiosos caíssem na barbárie, integrando-os à disciplina das ordens. Assim, a expansão monástica deveu-se, antes, ao estado em que se encontrava a sociedade do que resultado de uma organização intencional e objetiva da Igreja. Nesse contexto, o desenvolvimento do cenobitismo, como forma de organização da vida monástica no Ocidente, refletia esta necessidade tanto espiritual quanto material do homem e da sociedade.

Assim, o mosteiro seria um mundo à parte, salvaguardado do caos social reinante na sociedade, como afirma Miccoli (1989, p. 37) “auto-suficiente e perfeitamente organizado em todos os seus aspectos: um centro de oração, de trabalho e também de cultura”. Entretanto, este isolamento do mundo possibilitava o surgimento de novas relações sociais e oferecia a possibilidade concreta de salvaguardar os homens, a sociedade e a Igreja Cristã.

Santo Agostinho foi um nome de destaque do monaquismo no século V. Ao tornar-se sacerdote, estabeleceu, em Hipona, uma casa religiosa, misto de mosteiro e seminário e, quando bispo, fez de sua casa um cenóbio. Organizou a vida monástica e sua Regra serviu de base para muitas ordens religiosas (NUNES, 1979, p. 88).

A partir da organização da vida monástica, por intermédio de regras, abria-se para o monaquismo uma possibilidade mais ampla de expansão e recrutamento que, segundo Miccoli (1989, p. 36) foi “pontualmente confirmada pelo florescimento de novas fundações monásticas entre os séculos V e VI, que as condições cada vez mais precárias da vida civil favoreciam”.

Ao analisarmos o monaquismo no Ocidente, é primordial destacarmos o papel do seu principal representante: São Bento de Núrsia, cuja Regra regeu, durante vários séculos, grande parte dos mosteiros do Ocidente.

Com referência às fontes da Regra beneditina, além da Sagrada Escritura, o autor se inspirou, principalmente, nas regras monásticas de Santo Agostinho, São Cesário de Arles, São Basílio, nos escritos de Cassiano e dos Padres da Igreja. Na análise de Lopez (1973, p. 57), “Bento é herdeiro de toda literatura monástica pré-existente”, a qual elegeu com discernimento, ordenando e adaptando elementos da tradição monástica anterior às necessidades de sua época.

A Regra de São Bento representa um grande empenho de organização e estabelecimento de disciplina entre os monges, propunha-se normatizar a vida de todos os membros do mosteiro, do abade ao porteiro (OLIVEIRA, 1997, p. 310). Incluía pormenores de vida diária, indicações sobre os salmos a recitar, quais os livros a ler e sobre as pessoas responsáveis pelas várias atividades, entre outros aspectos da vida dos monges. Em nosso entender, todas estas prescrições indicam que antes de disciplinar monges, a Regra propunha-se a disciplinar homens que, por sua vez, por intermédio de seus exemplos de vida e de comportamento, influenciariam a sociedade.

Quando Bento, no primeiro capítulo da Regra, descreve as quatro categorias de monges, define o gênero dos cenobitas como aqueles que vivem em comunidade, sob uma regra e sob um abade. Temos aqui os três pilares do cenobitismo. A ordem na qual Bento os menciona é da maior importância: “Todo mundo sabe que há quatro espécies de monges: a primeira é a cenobitas, isto é, a dos que têm mosteiro e combatem debaixo de uma Regra e de um Abade” (REGRA..., 1993, p. 15).

A comunidade, a regra e o abade são os três elementos essenciais da tradição beneditina. Pela da vivência desses elementos em cada estágio de sua existência monástica, o monge, gradualmente, se torna um verdadeiro monge e sua formação ou transformação, de fato, ocorre. Além disso, estabilidade, normas e direção estavam entre as maiores aspirações dos homens do período.

A vida em comunidade tem uma influência profunda sobre o desenvolvimento humano e espiritual do monge. Além de todos os meios de formação “regulamentados” que oferece, a comunidade, como tal, tem um papel de maior importância na formação dos monges. As regras de convívio social, desde as mais elementares, precisavam ser ensinadas. A importância do saber ouvir, o valor do silêncio, a moderação, a tolerância, a polidez são valores e atitudes

que a vida em comunidade – ou em sociedade – exige e que os homens do período necessitavam cultivar.

A comunidade de vida é uma necessidade do homem, apenas menos primária que seu individualismo. Permanecendo juntos, pôr toda a vida, sob um abade, também ele permanente, os monges sentem que pertencem a uma família. Não é este um dos menores aspectos da vida beneditina, nem o menos atraente. Vem ainda reforçá-lo todo um código de polidez e cortesia que a regra se empenha, com razão, em fixar. (MESMY, 1962, p. 73).

Um dos aspectos que nos chama a atenção na Regra de São Bento é o rigor da disciplina. Este aspecto mostra que Bento não idealizava monges santos, tinha plena consciência que tinha diante de si seres humanos falíveis, muitas vezes corrompidos pela devassidão dos costumes e, dado o estado em que encontrava a sociedade, sem referenciais de comportamento. Por isso, era necessário regulamentar todas as ações, vigiar sempre e punir quando houvesse algum desvio da Regra.

Assim, no mosteiro, através da Regra, do abade e da vida em comunidade, propunha-se mudar o comportamento daqueles que lá adentravam. Juntamente com os objetivos religiosos, havia uma preocupação com a mudança efetiva de comportamento, ou seja, objetivava-se educar. Entendemos que os princípios educativos que permeavam as ações no mosteiro transformaram-no não apenas em “uma escola do serviço do Senhor”, como Bento propõe no prólogo da Regra (1993, p. 14), mas também em uma escola a serviço da sociedade.

Tendo em vista as circunstâncias e as condições gerais da sociedade nos séculos V e VI, era necessário que o mosteiro produzisse os bens necessários à sua manutenção. A produção desses bens, inclusive, era uma condição básica à existência do mosteiro.

Desta forma, o trabalho relaciona-se, entre outras questões, com a necessidade de manutenção do mosteiro e com a produção de bens necessários à subsistência dos que lá viviam. Observamos que a Regra confere grande valor ao trabalho, tanto o intelectual, como veremos mais adiante, como o manual: a lida na cozinha, o servir a mesa, entre outras tarefas domésticas, e o trabalho na agricultura. Através do trabalho manual, os monges estavam garantindo a sua sobrevivência e a manutenção do mosteiro. Por outro lado, o trabalho manual realizado nos mosteiros contribuiu, também, para conferir uma nova dimensão a essa forma de trabalho. Neste sentido, Anderson (1994, p. 129) afirma:

Nas ordens monásticas do Ocidente, o trabalho manual e intelectual estavam unidos provisoriamente a serviço de Deus. O pesado trabalho agrícola adquiria a dignidade de culto divino, e era desempenhado por monges letrados: *laborare est orare*. Com isso, caía uma das barreiras à inovação e ao progresso.

Essa nova dimensão conferida ao trabalho impulsionou, embora de forma limitada, a vida econômica do período. Segundo Lopez (1973, p. 185): “se regeneram immensas extensiones inexploradas. Se impulsiona la artesanía, y se mejoran las condiciones de vida”.

Para além das questões colocadas, por meio do trabalho manual, os monges estavam ocupando suas mentes e seus corpos, combatendo o pecado e tudo o que viesse prejudicar a vida monástica, por isso, a necessidade de uma rígida e constante vigilância. O capítulo 48, da Regra *Do trabalho manual de cada dia*, aborda estas questões: “Não fazer nada é ruim para a alma, por isso, em certas horas, os irmãos devem se ocupar no trabalho manual e noutras horas na Leitura Divina” (REGRA..., 1993, p. 83). Mesmo os monges fracos não deveriam ficar sem trabalhar, mas executar um trabalho apropriado à sua condição:

Aos irmãos fracos ou delicados seja dado um trabalho ou ofício apropriado, de tal modo que nem estejam desocupados nem se sintam oprimidos ou levados a ir embora pelo peso do trabalho. Tais fraquezas devem ser levadas em consideração pelo Abade”. (REGRA..., 1993, p. 84)

A Regra trata, minuciosamente, da execução de todos os trabalhos necessários à manutenção do mosteiro. O capítulo 35, *Dos semanários da cozinha* mostra-nos como eram executados esses trabalhos:

Os irmãos sirvam-se mutuamente, de tal modo que ninguém seja dispensado do serviço da cozinha, a não ser por motivo de doença, ou caso esteja alguém ocupado em outro serviço de grande utilidade. É nesse serviço, com efeito, que se ganha uma recompensa maior e se adquire maior caridade. Aos fracos, porém, sejam dados auxiliares, de acordo com a maneira de ser da comunidade ou a situação do lugar. Se a comunidade for grande, o celeireiro será dispensado da cozinha e também os que estiverem ocupados, como dissemos, em trabalhos de maior utilidade. Os demais sirvam-se mutuamente da caridade.

Aquele que termina a semana faça, no sábado, a limpeza. Lave as toalhas com que os irmãos enxugam as mãos e os pés. Aquele que sai junto com o que entra lavem os pés de todos. Os utensílios do ofício que exerceram entreguem ao celeireiro limpos e em bom estado. O celeireiro entregue-os, por sua vez, ao que entra, para saber o que dá e o que recebe (REGRA..., 1993, p. 66).

Assim, o trabalho, no mosteiro, reveste-se de finalidades essenciais não apenas no tocante à religião, através do combate ao pecado, mas, indubitavelmente, ele é importante como produtor da vida, como elemento gerador de habilidades, formador de pessoas. Revela, acima de tudo, uma organização que se diferencia, radicalmente, da sociedade externa e é esta diferenciação que confere ao mosteiro força e influência.

O capítulo 33, *Se os monges devem possuir alguma coisa de próprio*, aborda a questão da propriedade. A Regra afirma que o monge deve renunciar a qualquer forma de propriedade privada, sem que isso implique na exclusão da

posse coletiva. Terras, roupas, comida, instrumentos de trabalho, tudo é propriedade do mosteiro, o monge nada tem de seu:

Que, sobretudo, este vício da propriedade seja cortado pela raiz no mosteiro. Que ninguém tenha a presunção de dar ou receber alguma coisa sem a licença do abade e nem possuir nada de próprio, absolutamente nada, nem livro, nem tabuinhas de escrever, nem lápis, nada mesmo, pois eles não têm o direito de exercer sua vontade sobre seus próprios corpos e desejos. Tudo o que necessário esperem receber do Pai do mosteiro, e a ninguém será lícito ter alguma coisa que o Abade não tenha dado ou permitido (REGRA..., 1993, p. 64).

Acreditamos que as orientações acerca da não existência da propriedade particular relacionam-se aos princípios de hierarquia e disciplina que deveriam ser salvaguardados e respeitados. A posse de bens por parte de alguns monges representaria uma forma de distinção que poderia comprometer a hierarquia e a disciplina no mosteiro, elementos que são considerados essenciais na Regra beneditina. A passagem acima mostra, também, que, ao abordar a questão do combate à propriedade privada²³⁹, a Regra procurava combater o individualismo: “pois eles não têm o direito de exercer sua vontade sobre seus próprios corpos e desejos” (REGRA..., 1993, p. 64).

Após a análise de aspectos que julgamos essenciais na Regra de São Bento, é importante destacar que, no século VI, existiam diversas Regras monásticas. Contudo, a Regra beneditina se tornou a mais aplicada na Alta Idade Média. O apoio sistemático de Roma e a iniciativa dos soberanos e nobres, que analisaremos adiante, foram passos importantes na direção do predomínio da Regra de São Bento. Além disso, o essencial está em sua moderação e em seu equilíbrio. Equilíbrio e moderação que se manifestam tanto na justa repartição do dia entre a oração, o trabalho e o repouso, como na divisão entre trabalho físico e intelectual e, ainda, no rigor e na tolerância.

Dos preceitos da Regra sairá, como afirma Rops (1991, p. 280), um monge completo “que é simultaneamente homem de oração e de ascese, homem de meditação e de cultura, homem de ação e de eficácia”.

Regine Pernoud, autora contemporânea, sintetiza a contribuição do monaquismo, notadamente pelos monges beneditinos, à sociedade na Alta Idade Média:

Nos primeiros séculos, os monges beneditinos realizavam um trabalho prático: são cultivadores de baldios, abrindo o caminho ao evangelho com a relha do seu arado; abatem florestas, secam pântanos, aclimatam a vinha e semeiam o trigo; o seu papel é eminentemente social e civilizador; são eles também que guardam para a Europa os manuscritos da Antigüidade e fundam os primeiros centros de erudição. Respondendo às necessidades da

²³⁹ É importante mencionar que, apesar desse empenho, ao longo da Idade Média, ao menos no que diz respeito a uma parte do clero, verificamos um movimento contrário de acesso à propriedade, às riquezas e ao poder. (OLIVEIRA, 1997, p. 312).

sociedade que evangelizam, foram pioneiros e educadores, ajudando poderosamente ao progresso material e moral dessa sociedade (PERNOUD, 1981, p. 89).

Um aspecto relevante da expansão do monaquismo no Ocidente, na Alta Idade Média, é a relação que se estabeleceu entre as fundações monásticas e os soberanos do período. Segundo Miccoli (1989, p. 39), o antigo apelo de São Paulo para que se socorresse materialmente a comunidade dos “santos” de Jerusalém (Rom. 15, 25-27) traduziu-se, no referido período, no empenho de manter, com ofertas e doações de bens, as comunidades monásticas, como meio de compartilhar, em certa medida, dos seus méritos e de lucrar com as suas graças. Estabelece-se, desse modo, uma relação privilegiada entre soberanos, nobres e fundações monásticas, relação esta que será um fator decisivo na expansão do monaquismo ocidental.

Entretanto, o referido autor salienta que as finalidades e os interesses que caracterizaram a relação entre nobres e fundações monásticas eram mais articulados e completos. Kurze (apud MICCOLI, 1989, p. 40), ao analisar esse tema, insiste na complexa trama de considerações políticas e econômicas que favoreceram essa opção, mas considera que seu elemento unificador foi o “caráter elementar” da religião da época. A possibilidade de conferir ao território, por intermédio das fundações monásticas, uma forma de organização econômica e administrativa menos precária ligava-se às vantagens espirituais que, dessa forma, os reis e os senhores esperavam vir a obter.

Assim, os mosteiros na Alta Idade Média ocidental desempenharam um papel significativo, não apenas nos aspectos relacionados à religião, mas também naqueles relacionados a possibilidade de manutenção de alguma forma de organização social.

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, Perry. *Passagens da Antigüidade ao Feudalismo*. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- GUIZOT, François. *Histoire de la civilisation em France*. Paris: Didier, 1884.
- LOPEZ, Carlos Maria. *El hombre que creo Europa*. Madrid: Stvddivm, 1973.
- MESMY, Claude J. *São Bento e a vida monástica*. Rio de Janeiro: Agir, 1962.
- MICCOLI, Giovanni. *O monge*. In: LE GOFF, Jacques. *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989. p. 33-54.
- NUNES, R. A. *História da educação na Idade Média*. São Paulo: EPU: EDUSP, 1979.
- OLIVEIRA, T. *Guizot e a Idade Média: civilização e lutas políticas*. 1997. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Julio de Mesquita Filho, Assis.
- PERNOUD, Regine. *Luz sobre a Idade Média*. Lisboa: Europa-América, 1981.
- REGRA de São Bento. Petrópolis: Vozes, 1993.
- ROPS, Daniel. *A igreja nos tempos bárbaros*. São Paulo: Quadrante, 1991.

A FILOSOFIA SENEQUIANA E A FORMAÇÃO DO SÁBIO.*WATAKABE, Thais (PIC/ UEM)**MARQUES, Ariana (PIC/UEM)**OLIVEIRA, Terezinha (DFE/PPE/UEM)*

Lucio Âneu Sêneca, político e pensador, do século I, da era Cristã nasceu em Córdoba na Espanha, por volta do ano quatro antes de Cristo. Ainda criança transfere-se para Roma, cidade em que viveu toda a sua vida. A sua formação fundou-se nos estudos da gramática, da retórica, e pelo seu profundo interesse por problemas filosóficos em particular, pelas questões de moral e de ética.

O pensamento de Sêneca foi marcado pelo seu interesse pelo pedagógico, tornando-o uma das vozes romanas mais importantes e significativas em matéria de pedagogia (PEREIRA MELO, 2003) Assim, Sêneca preocupado com a formação do homem do seu tempo, propôs um modelo auto-educativo, que levaria a formação do sábio.

(...) El sábio nos es insensible, experimenta lãs pasiones y el dolor, pero sabe sobreponerse a ellas sometiéndolas a la razón. Nunca se deja dominar por la ira, el ódio ni la envidia. No puede vivir sin el cuerpo. No apega su corazón a lãs riquezas, ni se altera cuando lãs pierde. El sábio afronta los peligros u lucha. Su vida es um esfuerzo heróico para no dejarse doblegar por lãs adversidades, ni dejarse vencer por la fortuna (...). El sábio debe mantener por encima de todo uma serenidade imperturbable (...). Pero, si es vencido em la lucha, el sábio se somente serenamente al destino, pero sim implorar clemência, como el gladiador que cae ante la espada de su vencedor. Así llega, no solo a parecerse a los dioses, sino hasta a hacerse él mismo dios (SÊNECA, apud FRAILE, 1971, p. 668).

Assim, para a formação do sábio é necessário que este adquira, no decorrer do processo de sua formação, características que passam pela vontade, liberdade, riqueza, amizade, a morte, felicidade e natureza.

Para este pensador, a vontade tinha papel significativo, pois se referia ao esforço pessoal de cada um para se tornar sábio.

Se bem que não tenhamos estado parados, é hora de apressarmos o passo. Ainda resta muito trabalho a fazer. Se desejas atingir esse objectivo, carece de muita atenção da minha parte, mas também de bastante esforço da tua. A virtude não se conquista por procuração. (SÊNECA, 1991, p.101-102).

Ou quando é enfático em afirmar:

A natureza deu-nos energia suficiente. A questão está em aproveitá-las, em juntar todas as nossas forças e pô-las ao nosso serviço ou, pelo menos, em não as virar contra nós mesmos. A falta de forças não passa de pretexto; o que temos na realidade é falta de vontade. (SÊNECA, 1991, p. 647).

À vontade de progredir do homem, em direção ao bem, toma força quando coloca como seu objetivo o progresso moral, independente das dificuldades pelas quais tenha que passar.

A vontade, amparada na razão, define o que é moral ou imoral. A vontade humana determina o caminho do bem. Mesmo que o homem ao nascer possua condições para o bem, ele precisa de vontade para desenvolvê-lo (OLIVEIRA, 1998). E efetiva-lo, principalmente quando se tinha em conta que se trata de uma determinação da natureza.

A virtude não é outra coisa senão a faculdade de ajuizar de forma correcta e imutável; desse faculdade provêm as decisões da vontade, e graças a ela se classifica a natureza de todas as formas que despertem a vontade (SÊNECA, 1991, p. 282).

Mais adiante Sêneca considera: “Só há uma solução, portanto: ser firme e avançar sem descanso. O caminho que resta percorrer é mais longo que o já percorrido, mas grande parte do progresso consiste na vontade de progredir. (SÊNECA, 1991, p. 283).

Apesar da importância que este autor atribui à vontade, ela não apresenta virtualidade em si mesma, por não ter condição de levar ao processo formativo se o homem não dispuser de liberdade. Sêneca coloca que só por meio da liberdade o homem pode encontrar o caminho da perfeição, da superação e de qualquer forma de opressão. Assim, todas as características exigidas para a formação do sábio caminham juntas. Para o homem adquirir a vontade é necessário que ele tenha a liberdade para tal, assim como para se conseguir a liberdade é preciso vontade. Verificamos que o domínio dessas características não acontece de maneira isolada, mas em conjunto.

Para Sêneca, essa liberdade passava em primeiro plano, pelo corpo. Este é constituído pela parte carnal e pela alma. Esta, sendo divina, considerada como “um deus morando num corpo humano”, tem força e poder singular. Esse parentesco com a divindade é a raiz da sua perfeição, motivo do homem lutar para favorecer a sua liberdade, visto que se acha presa ao corpo, que se constitui em um cárcere para ela, sendo limitada e condicionada por ele (GARCIA GARRIDO, 1969). Isso nos leva a entender o porquê da liberdade passar primeiramente pelo corpo, pois com a liberdade da parte carnal, a alma também se encontra livre. Dessa forma, o corpo é para a alma um obstáculo para a perfeição, pois essa só conquista a liberdade se a parte carnal já a tiver obtido.

De facto este nosso corpo é para o espírito uma carga e um tormento; sob o seu peso o espírito tortura-se, está aprisionado, a menos que dele se aproxime a filosofia para o incitar a alçar-se à contemplação da natureza, a trocar o mundo terreno pelo mundo divino. Esta a liberdade do espírito, estes os seus vãos: subtrair-se ocasionalmente à prisão e ir refazer as forças no firmamento! (SÊNECA, 1991, p. 233).

Para Sêneca, mesmo que corpo e alma andem juntos, não são sócios com partes iguais, enquanto aquele pode ser escravizado, esta é livre. A alma, presa ao corpo, que por sua vez está submetido às paixões, perde a liberdade para a qual nasceu.

Nessa direção, está a escravidão do homem em relação à fortuna, que deve lutar para dela se libertar: “as riquezas, para o sábio, são escravas, e para o tolo são senhoras”.(SÊNECA, 2001, p.7). A riqueza é mais uma característica que o sábio deve adquirir, mas na visão de que ela é desnecessária, pois o sábio não deve desejar coisas supérfluas. Desse modo, a fortuna deveria favorecer a vida humana e não submeter o homem. “(...) estar pronta a utilizar os dons da fortuna, sem ser escrava deles (...) que daí se seguem uma tranquilidade e uma liberdade contínuas (...) segue-se uma imensa alegria, sólida e invariável, e depois a paz (...) (SÊNECA, 2001, p. 9-10).

Nessa direção, a aquisição de bens desnecessários leva o homem a perder sua liberdade, na situação contrária, possibilita a libertação, a fortuna deve pertencer ao homem e não o homem pertencer à fortuna. Vemos, portanto mais uma ligação existente nas características exigidas para a formação do homem ideal, pois o homem deve ter a vontade de se libertar da riqueza. Assim como a amizade, também, tem esse mesmo vínculo.

A amizade é outra necessidade do homem, a sua nobreza está no fato de não impor qualquer forma de submissão e/ou opressão àquele que a exercita. Dada a sua importância, para Sêneca, até mesmo o sábio, apesar de bastar-se a si mesmo, deve ter amigos.

O mesmo fará o sábio: fechar-se-á dentro de si, estará em presença de si próprio (...), ele basta a si mesmo (...), mas deixaria de viver se o não pudesse fazer entre os homens. Não é qualquer consideração utilitária que o inicia à amizade, é uma disposição natural; tal como existe em nós uma atração inata para outras coisas; assim existe para a amizade (SÊNECA, 1999, p. 26).

A amizade cultivada pelo sábio, por se autêntica, não compromete a sua liberdade e do seu beneficiado.

Outro aspecto que Sêneca levanta, em relação à liberdade do homem, diz respeito à morte. Apresentando-a como possibilidade de libertação frente aos entraves que a vida possa trazer, isso faz que, para Sêneca, a morte não seja um mal, mas um bem, que liberta o homem da sua escravidão.

Quem assim fala não vê como está tornando impossível a liberdade! Nada de melhor concebeu a lei eterna do que, embora apenas nos dando uma porta de entrada na vida, ter-nos proporcionado múltiplas saídas (...) A vida agrada-te? Então, vive! Não te agrada? És livre de regressar ao lugar donde vieste! (...) (SÊNECA, 1991, p. 267).

A possibilidade de se optar pela morte, significa para Sêneca, que a vida deve ser mantida enquanto for digna; caso contrário, é viável sair dela voluntariamente, por meio do suicídio, conforme exortação estoica.

Mas, para Sêneca, a contribuição da liberdade para o processo de formação do homem somente teria sentido, caso parte do seu tempo fosse dedicado à reflexão, o que levou o pensador a entender o “ócio útil” enquanto condição

necessária para a efetivação da autoformação, visto contrapor o “ativismo” que particularizou a vida humana (GARCIA GARRIDO, 1969).

Esse tempo livre para a reflexão, o “ócio útil”, não se referia a um descanso, mas sim, o exercício reflexivo na busca da formação do homem ideal, a esfera do dirimir as dúvidas e intranquilidades próprias do difícil caminho da perfeição (BESSELLAAR, 1960).

O que explica o fato de Sêneca ter recomendado o “ócio” apenas para o homem ético e moralmente preparado para o seu exercício, ou seja, para a reflexão filosófica.

(...) Um homem que viva retirado passa aos olhos do vulgo por viver no ócio, tranqüilo e contente de si, por viver apenas a sua vida, quando de fato um tal tipo de vida somente está ao alcance do sábio. Apenas o sábio sabe, o que é viver (...). Deixar de viver para outros não significa automaticamente que vivamos para nós mesmo! A constância e a firmeza de propósito, todavia, são algo de tão importante que mesmo uma inatividade persistente consegue forçar à admiração! (SÊNECA, 1991, p.188).

Nesse sentido, o “ócio útil” era o espaço em que o homem contemplava vitórias e fracassos, ao mesmo tempo em que planejava novas medidas e novas ações, que direcionariam a sua vida.

A sabedoria é algo de grande e de vasto; exige para si todo o espaço; temos que debruçar sobre o divino e o humano, sobre o passado e o futuro, sobre o transitório e o eterno, sobre o tempo (...) antes de haver tempo, alguma coisa existiu sem tempo, se apareceu quando começou o universo, ou se porque ainda antes do universo já existiu algo, o tempo também então existiu (SÊNECA, 1991, p. 425).

Com efeito, sem tempo para a reflexão e para a serenidade da alma não se chegaria a verdadeira educação que encontrava na filosofia o seu principal conteúdo. Mas, essa reflexão filosófica deve orientar a vida, ter consonância entre a teoria e a prática.

A filosofia, essa ensina a agir, não falar, exige de que cada qual que vive segundo as suas leis de modo que a vida não contradiga as palavras, nem sequer se contradiga a si mesma; importa que todas as nossas ações sejam do mesmo teor. O maior dever – e também o melhor sintoma – da sabedoria é a concordância entre as palavras e os actos (SÊNECA, 1991, p. 70).

Assim, a filosofia não dever ser apenas reflexão e sim, uma teoria simplificada à contemplação. Esta não leva o homem apenas ao conhecimento das coisas, mas também ensina o homem a viver bem, conduzindo-o à virtude e à felicidade. Em face disso, para o pensador, “é mais importante tornar-se mais virtuoso do que mais douto”, a preocupação deveria ser a utilidade moral da filosofia.

Em Sêneca, a filosofia ensina a viver melhor, a transitar nos desencontros da sorte, nos assédios das paixões e a pôr fim nos males que torturam o homem. Ao assumir essa condição, aproxima-se da medicina por receitar “remédio da alma” e por criar condições para o rompimento dos vícios.

Segundo o autor, é impossível levar uma vida feliz sem a filosofia, pois é ela e somente por meio dela que o homem tem acesso a sua plenitude. “A filosofia (...) consiste (...) em apontar-nos o que devemos fazer ou por de lado, sem sentar-se ao leme e fixar a rota de quem flutua à deriva entre escolho” (SÊNECA, 1991, p. 55).

Partindo das potencialidades da filosofia, Sêneca sugere que o processo formativo do homem esteja baseado em uma constante e rigorosa reflexão filosófica. A partir disso, o homem estaria se beneficiando da filosofia para a formação da alma, para o aprimoramento de suas ações, para o aperfeiçoamento moral, para romper com os vícios e para retornar a natureza. E aqui, o refúgio à natureza é para Sêneca uma condição para o homem se reportar ao uso da razão, ou seja, viver de acordo com a natureza, quer dizer viver de acordo com a razão.

É por meio da filosofia que Sêneca propõe a formação de um homem ideal, o sábio, que deveria viver em constante busca pela formação plena e por uma vida feliz e, por extensão, contribuir com o desenvolvimento da sociedade.

A partir dessa reflexão que passa pela vontade, pela liberdade e pelo “ócio útil”, espaço da reflexão filosófica, Sêneca reconhece que para a formação do sábio, o seu ideal de homem, era necessário muito esforço, existindo sem dúvida algumas contribuições do mundo exterior, mas, sobretudo, era necessário em esforço pessoal do indivíduo para se educar. “Ainda resta muito trabalho a fazer. Se desejais atingir este objetivo, careceis de muita atenção da minha parte, mas também de bastante esforço da tua. A virtude não se conquista por procuração” (Cartas 27,4).

Para o autor, o sábio era o homem virtuoso, possuidor do bem supremo, tendo para isso sabedoria e impassibilidade, sabedoria para obter um conhecimento autêntico para agir conforme a razão. Impassibilidade para resistir aos impulsos irracionais dos afetos que dificultam o homem de conformar-se com a natureza.

As dificuldades da vida humana são exteriores à essência humana. Assim, o sábio por compreender que essas dificuldades são passageiras, não se abala, atingindo o equilíbrio necessário, a *ataraxia*, estado de felicidade plena do homem (PRADO, 1946-1947, p.165). Em face disso, aceita as adversidades da vida, chegando ao equilíbrio, a *ataraxia*, a autonomia, após um grande esforço, pois não se alcança a perfeição sem esse exercício. Daí a autonomia plena ser uma característica do sábio, porque possui a sabedoria que lhe possibilita compreender as leis da natureza. Ao levar a vida em consonância com a natureza, insere a sua própria natureza na ordem universal. “O sábio, na imortalidade de sua consciência intangível porque interior, incorruptível porque

isolada, supera qualquer relação de forças externas, que agem a seu redor, é sempre o único dono e libertador de si mesmo (...)" (LEONI, 1957, p.290).

Essas ações, guiadas pela razão, lhe protegem dos efeitos das paixões, pois a razão é o único guia que lhe permite a tranquilidade para a alma por estar relacionada com a divindade. Motivo de procurar a perfeição no caminho da virtude e da razão, conhecendo as leis racionais da natureza. "E a razão outra coisa não é senão uma parcela do espírito divino inserido no corpo do homem, se a razão é divina, e se todo o bem é inseparável da razão, então todo bem é divino" (SÊNECA, 1991, p. 240).

O processo de formação desse homem ideal depende mais de renúncias do que de conquistas, na busca da *apatia* que lhe garante a paz de espírito, é necessário o controle dos impulsos e das emoções, o que leva a total tranquilidade da alma. Revestido desses bens, o sábio virtuoso suporta paixões e dor, supera obstáculos que atrapalham seu bem estar, enfrenta perigos sem deixar-se abalar, mantém a serenidade imperturbável.

(...) A indiferença que o homem mostrava diante das coisas era um segredo para viver bem. O sábio agia assim, sem pedir recompensa, porque sabia que essa era a maneira de se conseguir a felicidade. Os caminhos percorridos para se chegar à meta almejada convertiam, muitas vezes, a moral estóica numa técnica um tanto egoísta. O ideal perseguido não era outro senão o aprendizado de manter-se calmo, apático frente à realidade. Portanto, racionalismo, apatia e busca da felicidade se soldam na procura da perfeição. Assim, o princípio da "Virtude pela Virtude" resulta, pois, enganoso no estoicismo (...) (RAIJ, 1986, p.90).

No sábio, as ações são perfeitas porque ele é portador de todas as virtudes e é guiado pela racionalidade. Assim, Sêneca aconselha o sábio a não adotar uma atitude conformista, mesmo quando está satisfeito consigo mesmo.

Daí a dificuldade de se encontrar o sábio em todas as épocas, embora essa condição possa ser alcançada por qualquer um, desde que ocorra a aplicação e o esforço no estudo e na prática da filosofia.

(...) Em face disso, não se atingia a condição de sábio de maneira apressada, a partir de um momento de "iluminação", mas, sim, mediante um esforço contínuo, uma aplicação incessante e, sobretudo, um rigoroso exercício da "vontade" (...) (PEREIRA MELO, 2004, p. 58).

Para Sêneca, o sábio deveria ser o legislador, o jurista, o político, porquanto era ele quem melhor sabia discernir o que era justo e injusto para o Estado. (ULLMANN, 1996, p.43).

Daí a dificuldade da realização do ideal de sábio que acredita que só raramente existirá, aproximadamente a cada 500 anos.

Então esse cavalheiro conseguiu convencer-te de que era um homem de bem?! Olha que um homem de bem não é coisa que surja e se reconheça

por tal assim tão depressa! E sabes o que eu entendo aqui por “homem de bom?” Apenas o de segunda categoria, porque o de primeira, é como a fênix, que só aparece uma em quinhentos anos (...) (SÊNECA, 1991, p. 145).

Indistinto dessa dificuldade, o objetivo de Sêneca ao apresentar o sábio como modelo, tinha a função de mostrar ser possível, mesmo que utopicamente retirar o homem dos vícios e levá-lo a tranquilidade. Mostrar um homem ideal que, independentemente da época em que nasceu e viveu, passa a ser considerado como exemplo pelo estilo de vida que pregou e executou.

A sabedoria acumulada faz do sábio um educador, um guia da humanidade que, segundo Sêneca, necessita de sua contribuição, como modelo a ser seguido. “A stoa (...) abre novas perspectivas para a ação que visa transformar a realidade (...). Trata-se de uma transformação pela vida pedagógica, informadora das ações” (GAZOLLA, 1999, p. 72-73).

Em Sêneca, encontra-se o sábio como ideal normativo: como ideal a ser perseguido, a perfeição como meta que exige muita dedicação, um contínuo exercício para conhecer-se a si mesmo. A utilidade pública da perfeição do sábio é colocada em evidência por Sêneca quando a coloca a serviço da humanidade, quando vincula-o à influência benéfica para os homens.

A partir das reflexões senequianas é possível observar que a preocupação era a valorização do homem, cuja grandeza está em atender todas as coisas, em ser superior a dor e as adversidades da vida.

Sêneca não concebe um ser-humano submisso, nem a elevação deste pela introdução no todo universal, pelo contrário, o entende como um ser superior, que se impõe ao meio que o cerca e para além dele, não se deixando vencer pela dor e pelas dificuldades encontradas ao longo da sua caminhada (MENDONÇA VAN RAIJA, 1999, p. 19).

Dessa forma, Sêneca abre novas perspectivas para transformar o homem e por meio deles, a sociedade e, nesse caminho, a educação assume papel de destaque, por apontar um modelo formativo que poderia levar a um homem ideal, capaz de entender e de responder às necessidades do seu tempo.

REFERÊNCIAS

- BESSELAAR, José Van Den. *O progressivismo de Sêneca*. Assis, 1960.
FRAILE, Guillermo. *História de la Filosofía*. Madrid: BAC, 1965, V.I.
GARCIA GARRIDO, J. L. – *La filosofía de la educación de Lucio Anneo Sêneca*. Madrid: Editorial Magisterio Español, 1969.
LEONI, G. D. “Estudo introdutivo” IN: SÊNECA, Lúcio Âneu. *Medeia*. S. Paulo: Sonora. 1957.
MENDONÇA VAN RAIJ, Cleonice Furtado de. *A filosofia da dor nas consolações de Sêneca*. Letras Clássicas. São Paulo: USP, n-3, dez. 1999, p. 9-21.

- OLIVEIRA, Luiz de. *Sêneca, a vida na obra (uma introdução à noção de vontade nas Epístolas a Lucílio)*. São Paulo, PUC-SP, 1998. (Dissertação de mestrado).
- PEREIRA MELO, José Joaquim. *O sábio e o processo educativo senequiano*. Revista CESUMAR. V. 9 – nº 2, Maringá – Julho/Dezembro, 2004, p. 50-60.
- PRADO, Anna Lia Amaral de Almeida. *Apontamentos para um estudo sobre a moral de Sêneca nas “Epistulae ad Lucilium”*. Anuário Faculdade de Filosofia do Instituto “Sedes Sapientiae”, São Paulo, Universidade Católica de São Paulo, 4: 159 – 170, 1946/1947.
- RAIJ, Cleonice Furtado de Mendonça van. *Sêneca, o filósofo*. Reflexão; Campinas, PUCCAMP, 20 (61): 194-201, jan./abr. 1995
- SÊNECA. *Cartas a Lucílio*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.
- SÊNECA. *Da vida feliz*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- ULMANN, Reinholdo Aloysio. *O estoicismo romano*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1996.